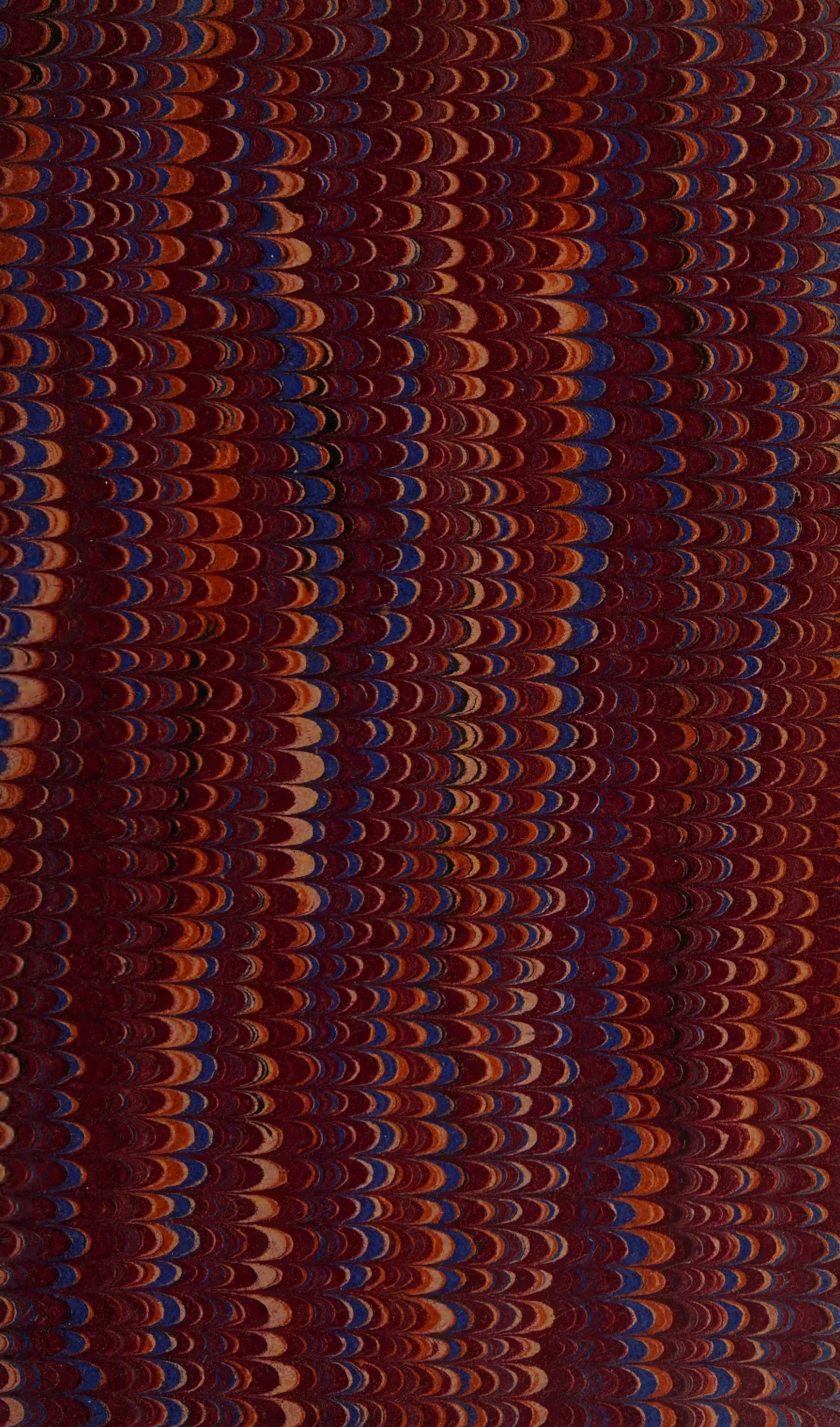




FOR KIRKE OG KULTUR

UDGIVET AF

CHRISTOFFER BRUUN OG THV. KLAVENESS

FØRSTE BIND



KRISTIANIA

TH. STEENS FORLAGSEXPEDITION

1894

v. 1
1894

Kristiania. Det Steenske Bogtrykkeri.

Indhold.

KIRKE OG KULTUR.

Kirke og kultur — uforenlige modsætninger, vil mange sige. Fra den ene kant: kirken, nutidskirken ialfald, er kulturens fiende. Fra den anden kant: kulturen, vór tids kultur ialfald, er kirkens fiende.

Kirken har liden plads i vor tids kulturbevidsthed. De ledende aander i videnskaben, kunsten og literaturen er færdige med kirken. Med dem en stor mængde af dannede, halvdannede og udannede. Kirken er for dem en levning fra svundne kulturperioder; i dem leverede den sit værdifulde bidrag til kulturens udvikling. For middelalderens kirke — maaske ogsaa for reformationens — har man en kompliment tilovers. Men nutidskirken er aflægs; kulturen er skredet den forbi; den har ikke noget at yde; den er nu en hindring for kulturfremskridtet. Den sidder igjen med en hel del forældede synsmaader og udlevede former, hvorved den holder sine tilhængere tilbage paa et lavere kulturstandpunkt end det, som hører tiden til. Disse efterliggere er vistnok endnu saa mange, at de ikke kan oversees. Kirken maa derfor taales. Men den bør holdes nede. Den maa ikke faa lov til at erobre noget nyt; lidt efter lidt maa den trænges ud af det offentlige liv, for saa hurtig som mulig at dele alle udbrugte kulturformers lod — dø ud.

Paa den anden side finder vi en lignende stemning ligeoverfor kulturen. Tidlig rørte der sig i kirken en vis sky mistanke ligeoverfor kulturen. Man frygtede den som en fare for troeslivets inderlighed og alvor. Kulturen hører jo «denne verden» til; men denne verden «ligger i det onde». Indlader man sig mere end høist nødvendig med «denne verden» og dens kultur, tager man let «skade paa sin sjæl». Deraf den verdens- og kulturflugt, alle tiders kristenliv frembyder eksempler paa. For en 20 à 30 aar siden, dengang den religiøse vækkelse gik over vort land, merkede vi

denne kulturflugt noksaa sterkt ogsaa hos os. Nu merkes den langt mindre. Stemningen ligeoverfor kulturen er dog neppe blevet venligere. Frygtede man før kulturen som en fare for troeslivets inderlighed, saa frygter man den nu som en fiende af troen selv. Det gjælder vistnok ikke kulturen i almindelighed; det gjælder «vor tids kultur». Ligesom vor tids kulturmennesker ser med en vis respekt tilbage til fortidens kirke, medens de foragter nutidens, saaledes ser ogsaa vor tids kristne med en vis forkjærlighed tilbage til fortidens kulturliv, medens de mistænker og frygter nutidens. Nu eksisterer imidlertid baade kirke og kultur selvfølgelig kun som nutidens kirke og nutidens kultur. Fortidens kirke og kultur tilhører historien. Den, der nuomstunder ikke vil vide af nutidens kirke, han lever sit virkelige liv udenfor kirken. Ligedan med kulturen. Den, der nuomstunder ikke vil eller kan leve med i nutidens kulturliv, han lever udenfor kulturverdenen; helt naturligvis ikke; det lader sig nu engang ikke gjøre; men dog væsentlig.

Saa har vi altsaa her en som det synes uforligelig og uforenlig modsætning, der spaar ilde nok for et tidsskrift *«For kirke og kultur»*.

Da kirken traadte frem paa historiens skueplads, kom den ud af et folk, som vistnok ikke var uden kultur, men som dog paa en eiendommelig maade var afstængt fra den øvrige kulturverden. Det var ikke upaavirket af tidens kulturstrøm (cfr. den aleksandrinske jødedom), men det var endnu mindre med i den. I det væsentligste levede det sit liv for sig selv. Ud fra dette folk traadte kirken en verden imøde, hvis kultur var udviklet til overmodenhed. Den traadte denne verden imøde med et budskab, der lød som en haan mod al kultur. Budskabet var jo dette: den Gud, I søger efter uden at kjende ham, han har aabenbaret sig i sin søn, der kom til verden for at frelse den; en jøde, som hans egne landsmænd har korsfæstet, er denne Guds søn; efter at være død korsets død, er han opstanden fra de døde, styrer nu himmel og jord med guddommelig magt og vælde og skal snart komme igjen som verdens dommer. Som enhver maatte vente, modtog tidens kulturmennesker denne forkyndelse med haan og spot. Den slog i regelen kun an hos de udannede. «Betragt brødre, eders kald», skriver Paulus til menigheden i Korint, «at ikke mange vise efter kjødet, ikke mange

mægtige, ikke mange fornemme er kaldt; men hvad der er daarligt i verden, har Gud udvalgt for at beskjæmme de vise; og hvad der er skrøbeligt i verden, har Gud udvalgt for at beskjæmme det stærke, og hvad der er lavt i verden, og hvad der er ringeagtet, og hvad der er intet, har Gud udvalgt for at tilintetgjøre det, som er noget».

Anderledes kunde det dengang ikke være. Der kunde dengang ikke være tale om at stille sig i rapport til tidens kultur. Apostlerne havde en ganske anden opgave. De skulde lægge kirkens grundvold. Men kirkens grundvold er ret og slet evangeliet om frelsen i Kristus — intet andet. At forkynde dette evangelium, at samle en menighed, som kunde være dets arnested paa jorden, og at nedlægge det i skrift, forat det altid kunde bevares i sin oprindelige renhed, det var apostlernes opgave. At bringe evangeliet i kontakt med de vekslende tiders kulturstrømninger, fik blive kirkens sag. Men derfor er det ogsaa daarskab at mene, at som det var paa apostlernes tid, saaledes skal det altid være: kirken skal med sit evangelium altid holde sig afsondret fra kulturen. Herren har dog sagt: «gjør folkeslagene til mine disiple», men til folkeslagenes liv hører med nødvendighed kultur. Og om end apostlerne ifølge sin opgave i det hele taget lod kristendommens kulturmission ligge, saa gav dog Paulus i sin tale i Aten (ap. gj. 17) fremtidens kirke et lysende eksempel paa, hvorledes evangeliets guldæbler skulde frembæres i kulturens sølvskaaler, naar tidens og forholdenes natur krævede det. Dette har ogsaa den kirke, han var med at grundlægge, erkjendt og forstaaet.

Merkeligt nok var det kulturen, som først nærmede sig kirken. Den gjorde det rigtignok paa en saadan maade, at kirken maatte afvise den udrakte haand; men det fik dog en uhyre betydning. Dette kulturens første skridt henimod kirken er gnostikismen.

Keisertidens, især det andet aarhundredes kultur var i fremtrædende grad religiøs interesseret. De gamle tankebygninger var opløste; de gav ikke en forstaaelse af tilværelsen, man kunde leve paa. Saa flygtede man fra tankens klare, men kolde verden ind i mystikens taagede egne. Ved at nedsænke sig i det guddommeliges mystiske dybder vilde man finde nøglen til livets gaade.

Man greb med begjærlighed alt, som syntes at love, at her var en dør til aandens hemmelighedsfulde rige. De gamle myter kom til ære og værdighed igjen som symbolske iklædninger af dybsindige ideer; man kastede sig over de asiatiske naturkultuser og deres mysterier; man studerede med interesse den foragtede jødedom og dens ældgamle skrifter; man vendte sig ogsaa til kristendommen og greb med begeistring dens eiendommeligste tanker. Overalt fandt man lysglimt, der syntes at glimte frem af hin mystiske aandeverden, man søgte ind til. Man søgte at fange disse solstraaler. Af de sandhedsmomenter, man troede at finde snart her snart der, byggede man fantastiske systemer, der ledede de udvalgte — de rette aandelige kulturmennesker — til det evige lys. Den store ukultiverede hob maatte naturligvis nøie sig med mindre.

Her er det første gang, kristendommen drages ind i kulturen. Selvfølgelig maatte kirken protestere. Den kunde ikke tillade, at enkelte af evangeliets tanker blev revet ud af sin sammenhæng og føiet ind i et system, der hvilte paa ganske andre forudsætninger. De kristelige tanker, som føiedes ind, fik jo der en aldeles hedensk omtydning. Kirken maatte kjæmpe en kamp paa liv og død for at værge sine eiendele. En vældigere kamp har kirken kanske aldrig ført. Hele det andet aarhundrede er opfyldt deraf.

Kirken seirede. Den holdt sig gnostikismen fra livet og saa den snart dø af indre afmattelse og tomhed. Men kirken havde under kampen vundet noget umaadelig stort. Dens kulturinteresse var vakt; den havde faaet forstaaelse af, at kulturen stillede den en opgave. Under kampen ser vi kirkens mænd med stedse stigende interesse arbeide sig ind i tidens kultur. Ved dens hjælp udarbeider de evangeliets tanker til en omfattende verdensbetragtning. Origenes er her den friske og modige foregangsmand; men ogsaa Irenæus er oppe i samme arbeide, og selv Tertullian, saa utilgjængelig han syntes at være for al kulturens *pompa diaboli,* kan ikke undlade at yde sit bidrag. De følgende lærekampe er et energiskt arbeide med at støbe skarpt fixerede dogmer af de frelsesfakta, evangeliet forkyndte; datidens kultur afgav de tankeformer, hvori denne støbning foregik. Den oldkirkelige udvikling slutter med, at kirken har tilegnet sig hele den græsk-romerske kultur saaledes, som datiden eiede den, og har formet sit læresystem, sin forfatning og sin kultus derefter. Evangeliet er ifført den græsk-

romerske kulturs dragt. Selvfølgelig var det dette, som i fortrinlig grad hjalp kirken til seier over det antike hedenskab. Hedenskabets brøstfældighed var her ikke nok; kristendommens aandsmagt ikke heller; denne aandsmagt maatte iklæde sig en saadan dragt, at datidens kulturverden fandt sig selv igjen i den; da først kunde den give sig over til den. Formælet med Romerrigets kultur blev kristendommen Romerrigets religion. Her er modsætningen mellem kirke og kultur hævet; de to er inderlig forenede.

Hvorledes er de to, som engang var saa inderlig forenede, atter blevet skilt? Hvorledes er den modsætning fremkommet, som nu finder sted mellem dem?

Det nærmeste svar er: Kulturen har emanciperet sig fra kirken. Dette svar forklarer imidlertid ikke den modsætning, som er kommet ind. Kulturen kan emancipere sig fra kirken uden at komme i modsætning til den.

Kulturen har nemlig sin selvstændige ret, uafhængig af kirken. Alt det, som hører med til kulturlivet: stat, øvrighed og lovgivning, handel, industri, agerbrug og andre næringsveie, videnskab og kunst etc., det er altsammen noget, som har at følge sine egne immanente af folkets og tidens eiendommeligheder prægede love. Kirken skal paavirke disse love med evangeliets aand, men den skal ikke diktere dem. Den har intet med at bestemme om, hvordan statsforfatningen eller handelslovgivningen skal være; eller efter hvilke æstetiske love digteren skal digte, eller hvilket resultat videnskabsmanden skal komme til ved sin forskning. Naar kulturen her emanciperer sig fra et kirkeligt formynderskab, der maaske til en tid har været nødvendigt, da er den i sin gode ret. Erkjender kirken denne kulturens ret, saa den villig opgiver alt formynderi, og holder kulturen sig til sin ret, saa den respekterer kirken inden dens sfære, da medfører kulturens emancipation ingen modsætning mellem kirke og kultur. Tvertimod, den er en betingelse, forat det rette forhold mellem dem kan komme istand.

Hvorledes har vi faaet modsætningen? De kristne vil være raske til at svare: Kulturen har ikke respekteret kirken; den har trængt sig fiendtlig ind paa kirken og søgt at fortrænge den. Det er sandt; men det er ikke den hele sandhed. Det er kirken, som har syndet først. Omstændighederne medførte, at den ved middelalderens begyndelse

kom til at blive de nye folkeslags lærerinde i kultur. Det formynderskab ligeoverfor kulturen, der saaledes tilfaldt den, har den aldrig siden været fuldt villig til at opgive. Kulturen har skridt for skridt maattet erobre sin ret under stadig kamp med en modstræbende kirke. Det eneste punkt i kirkehistorien, hvor der glimter frem en klar og skjøn forstaaelse af, hvad der her er kirkens pligt, er reformationen; men det, som der glimtede frem, fordunkledes snart igjen ogsaa inden den evangeliske kirke.

Lad os kun mindes, hvilke kampe staten maatte kjæmpe middelalderen igjennem for at afryste kirkens formynderskab. Endnu den dag idag fastholder den katolske kirke sit krav paa overherredømme over staten. Den har ikke slaaet noget af paa Gregor VII.s og Innocents III.s fordringer. Inden den protestantiske teologi er der atter og atter gjort forsøg paa at fremstille bestemte statsforfatninger og retsteorier som «kristelige» i modsætning til andre (republikken, parlamentarismen etc.), som er blevet merket som ukristelige. Det er jo bare en anden form for det krav, katolisismen gjør gjældende: kirken skal foreskrive staten love. Hvem har nemlig ret til at afgjøre, hvad der er kristeligt eller ukristeligt, uden kirken? Uheldigvis har det næsten altid været udlevede forfatninger og teorier, som har faaet den ære at kaldes «kristelige»; de nye, kulturen under sin udviklingsgang stræbte henimod, fik ukristelighedens merke paa sig. Ligedan i videnskaben. Vi skal kun nævne to eksempler. Da det kopernikanske system brød frem i astronomien, mødte det heftig protest fra kirkeligt hold; at solen stod stille og jorden gik rundt blev stemplet som ukristeligt; det stred mod bibelen, paastod man. Da geologien begyndte at undersøge jordlagene og bestemme den udviklingsproces, vor jord har gjennemgaaet, gjentog det samme sig: det var ogsaa ukristeligt og stred mod bibelen. Feilen har været: man har ikke villet lade politiken, videnskaben, kunsten etc. — altsaa kulturen — arbeide i ro med sine egne kræfter og efter sine egne love: man har ikke turdet stole paa, at den ved sit eget arbeide vilde skille det egte og virkelige kulturfremskridt ud fra det uegte og falske. Viste der sig noget, som stødte an mod gamle synsmaader og syntes farligt, skulde man straks afsted og slukke ilden med dette: det er ukristeligt; det strider mod bibelen. Men bibelen, man beraabte sig paa, var selvfølgelig altid bibelen slig, som kirken forstod den. Kirken skulde altsaa ikke nøie sig med at indvirke forædlende paa kul-

turen ved at forkynde frelsens evangelium; den skulde være dens formynder og diktere den love. Men det er kirken ikke sat til; den overskrider derved sine grænser og krænker kulturens af Gud selv givne ret.

Det er ikke saa underligt, om kulturen da har reist sig mod kirken som mod en fiende, den maa fortrænge, skal den selv faa rum. Selvfølgelig har ogsaa det menneskelige hovmod og fiendskab mod Gud gjort sig gjældende. Saa har vi faaet den fiendtlige modsætning mellem kirke og kultur, som nu paa mange maader volder uro i sindene og forstyrrelse i samfundet.

Kirke og kultur trænger dog hinanden. Ingen af dem kan trives uden den anden.

Kulturen kan ikke være uden kirken. Den indbilder sig nok i vor tid, at den kan det, men den skal saart faa erfare, at den tager feil. Forstod den sig selv ret, saa erfarede den det, og det hver eneste dag. Europa lider af overkultur, siger man. Hvad er overkultur? Det kan umulig være det samme som: for megen kultur. Kulturens maal er jo at underlægge menneskeaanden den hele tilværelse, og det maal kan umulig overskrides. Der kan altsaa ikke blive for megen kultur. Hvad er saa overkultur? Overkultur er en kultur, som ikke fylder og tilfredsstiller, men lader aanden tom og utilfreds. Det er en kjendsgjerning, at jo nærmere kulturen kommer sit maal, des mere lader den menneskeaanden tom og utilfreds. Dette er en merkelig og for kulturen meget ydmygende kjendsgjerning. Man skulde vente det modsatte. Man skulde jo vente, at jo høiere menneskeaanden steg i kultur des mere fyldtes den med glæde og tilfredshed. I stedet derfor gaar fremskreden kultur og livslede haand i haand. Hvordan lader sligt sig forklare? Kulturen er ikke nok. Der maa noget mere til for at give livet værd. Hvad mere maa der til for at give livet værd? Barneforhold til Gud. For den, der ved sig som barn i Guds store faderhus, har livet og det, som hører livet til, uendelig betydning og værd. Den hele tilværelse løftes derved op i usigelig glæde. Men barn i Guds faderhus bliver vi kun ved Kristus. Ved ham alene bliver barneforholdet til Gud fuld virkelighed. Uden ham bliver det ikke mere end en vakker drøm eller usikker forhaabning. Men Kristus finder vi i kirken, som forkynder os evangeliet.

Der gives ingen anden lægedom mod overkulturens fortvilede sygdom end det evangelium, kirken forkynder.

Hertil kommer endnu noget andet. Uden moral ingen kultur. Nu arbeider vistnok kulturen i vor tid paa at faa istand en religionsløs moral. Det er heller ingen tvil om, at var moral det samme som moralsk *erkjendelse,* da kunde nok kulturen klare sig uden kirke og religion. Erkjendelse af pligt og ret kan kulturen selv frembringe, ialfald saa meget deraf, som behøves for at leve et kulturliv. Men moral er noget mere end bare erkjendelse af, hvad der er ret. Moral er denne erkjendelse praktiseret i det virkelige liv, og dertil trænges motiver, der formaar at bevæge menneskene til at leve efter det, de ved. Vistnok er mange kulturmennesker saa naive, at de mener, at faar menneskene bare vide, hvad der er ret, saa gjør de det ogsaa. Men al erfaring godtgjør det modsatte. De onde lyster og lidenskaber er sterkere end som saa. Der skal sterke motiver til for at overvinde dem. Hvor tager kulturen dem fra?

Ikke fra kirken, svarer man; de moralske motiver, kirken gjør gjældende, er frygt for straf og udsigt til løn; men det er slette, umoralske, egoistiske motiver; netop for moralens skyld maa kulturen skille sig fra kirken. Dette er daarlig tale. Ogsaa den religionsløse moral fremholder, at enhver handling drager sine tilsvarende følger efter sig, den onde handling onde følger, den gode handling gode følger. Enten disse følger kaldes straf og belønning eller ikke, enten de henlægges i evigheden eller i dette liv, enten de tænkes hidført af Gud eller af causalitetsloven uden Gud, kommer ud paa ét: i begge tilfælde fremkalder man lige godt frygt for at faa det ondt og haab om at faa det godt. Den religionsløse moral kan ikke undlade dette, bør heller ikke undlade det. Det er jo dog en kjendsgjerning, at det onde drager onde, det gode gode følger efter sig, og det, som er en kjendsgjerning, bør ikke forties; det maa og bør gjøres gjældende med al den styrke, det faktisk har i virkelighedens verden. Den religionsløse moral har altsaa her intet forud for kirkens. Har da kirkens moral noget forud for den religionsløse? Havde den ikke noget andet motiv at gjøre gjældende end frygt for straf og udsigt til løn, da havde den intet forud. Men her tager vore kulturmenesker grundig feil. Ganske vist gjør kirken ligesom den religionsløse moral gjældende, at enhver handling drager sine tilsvarende følger

efter sig, og da kirken stiller mennesket ansigt til ansigt med den levende Gud, følger det af sig selv baade, at disse følger for den bliver straf og belønning, og at de faar evig vegt og betydning. Dette, som for kirken er kjendsgjerning, kan den ligesaalidt fortie, som den religionsløse moral kan fortie, hvad den forefinder som kjendsgjerning. Men dette er derfor ikke kirkens moralske motiv. Den sætter et ganske andet motiv ind, idet den ved evangeliet bringer mennesket i barneforhold til Gud. Barnet ved, at den onde handling faar sin straf, den gode sin belønning; derfor er dog ikke hensynet til straf og løn dets egentlige motiv. For det umyndige barn er det nok motiv. Derfor ser vi ogsaa, at inden de lavere religionsformer — ogsaa inden de lavere former af kristendommen — spiller udsigten til straf og løn en betydelig rolle. Dog kjender ogsaa det umyndige barn et andet motiv — kjærligheden. Kristendommen er imidlertid ikke det umyndige, men det modne og myndige barns religion, og det myndige barn drives af noget ganske andet end frygt for straf og haab om belønning. Er opdragelsen lykkedes, staar det derfor i det rette forhold til sin fader, da er faders vilje dets natur. Det drives, ikke af faders straf og løn, men af faders aand.

Hvad har den religionsløse moral at gjøre gjældende, som kan stilles ved siden af dette? Altruismen? At alle mennesker er brødre, derfor skal de være gode mod hverandre? Her viser sig netop den religionsløse morals svaghed. Dette, at alle mennesker er brødre, kan nok tage sig godt ud paa papiret og som dekoration i en festtale, men det falder dødt til jorden, naar de egoistiske begjærligheder anspores og tørner mod hinanden ude i livet. Menneskene bliver ikke brødre derved, at man siger, de er og skal være det. Sæt dem ind i broderforhold til hverandre! Giv dem broderaand! Det magter den religionsløse moral ikke. Den har intet middel dertil. Broderskab forudsætter fælles fader. Menneskene maa ind i barneforhold til Gud, skal de komme i broderforhold til hverandre. Uden barneforhold til Gud bliver al tale om broderskab mellem menneskene bare en frase, som livets virkelighed uafladelig modsiger. Derfor kan kulturen umulig undvære kirken. En religionsløs kultur vil uvægerlig synke tilbage i barbari; thi den eier intet, som til syvende og sidst formaar at tæmme dyret i mennesket: egoismen.

Men kirken kan ligesaalidt være uden kulturen. Religiøsitet uden kultur slaar ud i fanatisme og fortæres. Historien har til-

strækkelig godgjort dette ogsaa for kristendommens vedkommende. Kulturen er en Guds skaberordning, som ingen ustraffet tør foragte.

Aldeles uden kultur vil kirken naturligvis aldrig kunne være, allermindst folkekirken. Men den kan ligge tilbage i kultur; dens tænkning kan tilhøre et tilbagelagt kulturtrin: sin egen tids kulturstrøm kan den lade gaa forbi uden at gjøre sig fortrolig med den og gaa ind i den. Da bliver kirken fremmed for sin tid. Den forstaar den ikke, kjender ikke de spørgsmaal, der brænder i dens indre, kan derfor ikke forkynde evangeliet slig, at tiden deri finder svar paa *sine* spørgsmaal, taler overhovedet et sprog, tiden ikke længere forstaar, det tilhører forgangne aarhundreder. Naturligvis vil der altid være en hel del, der som kirken selv ligger tilbage: de slutter sig da kanske til kirken; den beholder efterliggerne; men det varer kun, saalænge de er efterliggere; er en tid rigtig kulturbevæget, vil efterliggernes kreds hurtig svinde ind og med den kirkekredsen. Kirkens stolerader bliver mere og mere tomme. Deri vil den selv nærmest se et vidnesbyrd om tidens vantro. Den forstaar ikke andet, end at den forkynder evangeliet purt og rent; den forkynder det jo efter de gamle formler; saa kan det ikke have anden grund end vantro, at tiden ikke vil høre, mener den. Den fælder derfor haarde domme over tiden; det støder tidens børn endnu mere bort. Disse domme er jo ogsaa uretfærdige: de er uden forstaaelse af tiden, uden kjendskab til det ædle og sande i tidens stræben, det alvorlige og dygtige i dens arbeide; de er ogsaa uden erkjendelse af egen skyld og brøde. Paa den maade lukker da kirken døren til sin tids hjerte mere og mere i laas for sig. Sin opgave at føre folkene til Jesus og gjøre dem til hans disiple bliver den utro.

Oldkirken har givet alle tiders menighed et lysende eksempel. Den tilegnede sig sin tids kultur og bragte sin tid evangeliet støbt i denne kulturs former. Derfor erobrede den ogsaa tiden. Til alle efterfølgende tider lyder det: gaa hen og gjør ligesaa!

At kirke og kultur ogsaa i vor tid kan finde hinanden og arbeide sammen og inderlig formæles, er vor faste forvisning. At det vil ske, er vort glade haab. Derfor gaar vi med lyst og frimodighed til arbeidet *«For kirke og kultur»*.

Redaktionen.

OM NOGLE SAAKALDTE SPIRITISTISKE FÆNOMENER.

Af professor dr. J. Mourly Vold.

I.

Den efterfølgende fremstilling er nærmest en gjengivelse af et foredrag, som har været holdt et par gange i mere og mindre udførlig form. Det har her faaet enkelte tilføielser og udeladelser, især tilføielser.

Allerede oldtidens og kanske endnu mere middelalderens kulturfolk — for ikke at tale om vilde eller lidet kultiverede folkeslag til alle tider — vidste at fortælle om en hel del fænomener, dels sjælelige, dels legemlige, som man troede frembragte af usynlige skabninger, af aander eller af døde menneskers sjæle. Den sterke, høist merkelige udbredelse af «spiritismen» i nyere tid, af en gjennemført «spiritistisk» verdensbetragtning og religion, udgik fra Nord-Amerika i midten af vort aarhundrede. Familien Fox, der levede i den lille by Hydesville, hørte i 1847 en hel del uforklarlig støi, f. eks. banken i væggene og møblerne, uden at nogen fysisk aarsag kunde opdages trods alle anstrengelser; det heder ogsaa, at man saa møbler bevæge sig, og at man kjendte sig befølet af usynlige hænder. Man gjorde spørgsmaal til den usynlige ophavsmand, der gav svar ved at slaa i møblerne og besvarede spørgsmaalet, om han var «en aand», ved flere smaa slag, hvilket blev opfattet som en bekræftelse. Sagen vakte opsigt, fremkaldte strid og tilslutning; efterhvert udbredte de besynderlige fænomener sig videre og videre, aande-samtaler opelskedes rundt omkring; i begyndelsen hjalp man sig ved at konstruere op et slags telegrafisk reglement, idet aanden havde at banke saa eller saa mange gange for ethvert bogstav i alfabetet; men methoderne forbedredes hurtig. Meddelelserne voksede hurtig, retningen fik sine egne dogmer, spiritismen gik som en smitte gjennem den nye og den gamle verdens folkeslag, der saa længe havde været nedsunkne i madstræv og materialistisk verdensbetragtning, og gav dem en ny religion og filosofi, der

havde det nyes og mirakuløses tiltrækning, gav det «aandelige» en sanselig form og lod det aabenbare sig ganske krast for sanserne. Man havde da her en religion, hvilende ikke paa en gammel aabenbaring, men paa nye aabenbaringer, som vistnok oftere kunde være meget trivielle, men dog havde det fortrin, at man kunde skaffe sig dem selv — ifald man var et «medium» — eller ialfald gjennem mere eller mindre nærstaaende personer. Retningen, der kalder sig selv for «fremtidens religion», skal, efter hvad der siges, nu, da ikke mere end 46 aar er forløbne siden hin spæde begyndelse i familien Fox, tælle tilhængere i millionvis: ved en almindelig spiritistkongres, der i september 1889 holdtes i Paris, og hvor de forskjellige spiritistsamfund var repræsenterede, fremmødte 40 tusinde mennesker, der saaledes viste sin interesse for sagen, om de kanske ikke alle var erklærede tilhængere af den, og 88 spiritistiske tidsskrifter var repræsenterede der.

Ogsaa til os er spiritismen naaet frem i de senere aar: vi har baade spiritistiske foreninger, der afholder séancer af forskjellig art for sine medlemmer, og vi har en spiritistisk literatur, dels original, dels oversættelser. Som helhed taget maa vi vistnok desværre antage, at vi oppe i denne vor afkrog af verden er lidet forberedte til at modtage denne gjæst; vor kritiske evne er for lidet udviklet. Dette kommer vel af flere grunde — tildels vel af, at vor kritiske sans er bleven svækket gjennem partivæsen med alt det føleri og al den intolerance, der ledsager dette, men vel især af, at det fag, der skulde lægge grundvolden for et fornuftigt forhold overfor de sjælelige strømninger, psychologien, hos os er langt mindre dyrket end i de store kulturlande, ja næsten udyrket. Hos os er videnskaben om sjælelivet ikke et gjennemgaaende led i den almindelige dannelse: vore studenter maa nøie sig med en liden indledning til dette studium i sit første studieaar, det kræves ikke ved nogen embedseksamen, hverken af de vordende prester eller af lærerne, af lægerne eller af juristerne, ja det er ikke engang valgfrit fag ved nogen embedseksamen; hvad dette vil sige i vor travle, materielle, eksamens-regjerte tid, behøver ikke at udvikles; der oprettes frisk væk nye skoler for voksne, hvor man har rum for snart sagt alle mulige fag, kun ikke for den specielle lærdom angaaende mennesket selv. Dette paa samme tid som psychologien i senere aar har taget et ekstra opsving, specielt gjennem sine eksperimentelle methoder, og saaledes ogsaa præsteret resultater af betydning for det

praktiske liv. Af dette vort sinkestandpunkt paa dette omraade kan vi, ialfald tildels, forklare os mange mangler ved vort offentlige og private liv: den saa hyppig optrædende mangel paa forstaaelse af motiverne til andres ord og handlinger, hvoraf følger en høi grad af intolerance i bedømmelsen af dem (det er neppe en tilfældighed, at det folk, hos hvem den psychologiske forstaaelse vel er mest udbredt, englænderne, ogsaa er det mest tolerante), en oftere optrædende materialistisk, kras mekanisk tankegang selv hos dannede, der kan vise udprægede religiøse eller andre interesser, en vanskelighed ved at forstaa vore egne digteres psychologi (saaledes har man i Henrik Ibsens senere stykker villet bortfortolke, tage som symboler, forskjellige punkter af psychologisk natur, hvilke strider mod vor tilvante tankegang). Følgerne af, at det psychologiske studium ligger nede, viser sig, tør hænde, ikke mindst paa det pædagogiske felt; hvorledes skal man kunne opnaa den mest harmoniske udvikling af barnesjælen uden, at der foregaar et indgaaende studium af barnepsychologien? Ligeoverfor *spiritismen* med dens eiendommelige sjælelige fænomener vil vi særdeles let staa i fare for at tage den som et dogme, som vi enten sluger beundrende og tilbedende eller uden videre afviser — istedetfor at søge at *forstaa* fænomenerne og bevægelsen, d. v. s. at se dem i nødvendig sammenhæng med de andre sjælelige fænomener. Hvad der er hovedsagen for mig i den følgende udvikling, er at søge at levere et lidet bidrag til en psychologisk forstaaelse af denne retning, idet jeg vil meddele lidt af den nyere psychologis resultater til at kaste et lys over endel af de fænomener, det her gjælder.

For at give en summarisk og pointeret fremstilling af «de spiritistiske fænomener», seede under den spiritistiske synsvinkel, vil jeg indføre en spiritistisk forfatter talende, nemlig *Eugène Nus* (A la recherche des destinées, pag. 200): «Sjæle-, nerve-, od- eller spiritistisk kraft, der lader sig intet indvende mod en saadan kraft, bordene dreier sig som Galilæis jord. De smaa borde taler, hverken mere eller mindre, hverken værre eller bedre end professorerne i anthropologi og medlemmerne af fakultetet. Møblerne knager, væggene ræsonnerer, lænestolene spaserer for de besøgendes øine, harmonikaerne spiller under bordet, musikdaaserne gymnasticerer oppe i luften, blomster-neg falder ned fra taget i værelserne, synlige eller usynlige hænder fæster blomsterne til vort bryst eller smykker vore knaphuller med dem; blyanter løber hen ad et stykke

papir eller mellem to tavler og skriver i alle slags sprog filosofiske sætninger, trivielle sandheder, eller konditor-deviser. Legemernes tyngde, materiens ugjennemtrængelighed — alle naturlove krænkes ubarmhjertig af disse uforskammede kræfter, der trodser dynamometrene (kraftmaalerne) og gjør nar af mekanikerne, ikke at tale om spøgelser, der spaserer omkring i forsamlingen, lader sig tage af fotograferne, lader sig modellere i gibs eller som hos William Crookes tager sig en vals med husherren og fortæller historier til børnene».

Som man ser, er her nok af vidunderligheder. Vi kan dele de paastaaede fakta i 1) de fysiske og 2) de fakta, hvor det psychiske spiller hovedrollen. Til de første regner vi da saadanne fænomener som, at legemer bevæge sig uden mekanisk aarsag, at materiens ugjennemtrængelighed ophæves (idet f. eks. en ring uden videre gaar gjennem en træstang), at der fremkommer «direkte skrift» paa tavler uden hjælp af menneskehaand, videre de saakaldte «materialisationer», bestaaende i, at et menneskeligt legeme dannes for tilskuernes blik og kanske for deres ører og hænder for igjen at forsvinde, at saadanne væsener uddeler reelle blomster og dele af sin klædning til tilskuerne, lader sine hænder støbe i parafin og voks (til en senere gibsafstøbning) eller sin hele person fotografere. Man kan kalde disse paastaaede fænomener for fysisk-spiritistiske; den mest fremtrædende omstændighed ved dem er, at de er bevægelser, der strider mod vore nu hævdede naturlove og af spiritisterne tilskrives afdødes aander. (Hermed er det nu imidlertid ikke udelukket, at disse fænomener, om de er virkelige, ialfald væsentlig kunde bero paa levende menneskers sjælelige oplevelser, være fælles-hallucinationer o. lign.) En udredning af dette «fysiske» vilde have sin store interesse; vi nødes ikke destomindre til at lade dette spørgsmaal ligge uløst — af den simple grund, at videnskaben angaaende det endnu ikke har sagt sit sidste, ja neppe nok sit første ord. Man er endnu ikke enig om, *hvad der er fakta.* Det har imidlertid sin interesse at se, hvorledes sagen staar. Den store mængde af videnskabsmænd har betragtet de af spiritisterne fremholdte fænomener som bedrag eller selvbedrag og derfor ikke taget dem op til behandling. Enkelte som fysiologen og psychologen *Wundt* har hævdet, at for at være «fagmand» paa dette omraade og kunne prøve fænomenerne maatte man have taskenspillerkunst som sin specialitet. Denne reserverte holdning, som flertallet

af videnskabsmændene har iagttaget overfor denne sag, maa vistnok beklages, da den har sinket sagens opklaring; men den undskyldes meget ved den agitatoriske, sværmerske maade, hvorpaa «spiritismen» har været fremholdt, og ved de mange bedragerier, hvori «medierne» har været grebne. Især er nu de offentlige eksperimentatorer oftere afdækkede, ligesom paa den anden side andre taskenspillere har eftergjort de merkelige fænomener som taskenspillerkunster. Naar aanden ikke vil indfinde sig, har det betalte «medium» en sterk fristelse til at fuske, for ikke at lade publikum gaa utilfredsstillet — saaledes tænker spiritisterne sig sagen; men fra de vantros side gjøres et andet synspunkt gjældende: taskenspilleren, der spiller aande-midler, har et meget let spil, idet han stadig, naar han bliver for skarpt iagttagen, uden videre kan indstille séancen under foregivende af, at «aanden er optagen andetsteds», eller at «den ikke vil komme iaften». Men i almindelighed strækker de skarpeste iagttageres opmerksomhed under den høitidelige stemning ikke til for at kontrollere en god taskenspiller, og de bedste hukommelser slaar feil overfor séancerne. Man maa saaledes regne ikke alene med bedrag, men ogsaa med selvbedrag. Eksperimenter i denne retning, der er høist interessante i psychologisk henseende, har *mr. Hodgson* af det engelske psychologiske selskab udført i forening med en *mr. Davey*; den udførlige meddelelse angaaende disse fine undersøgelser findes i «Proceedings», Bd. 8 (cfr. ogsaa Bd. 4). Mr. Davey var gunstig stemt mod spiritismen; men da han i sine forsøg blev narret ved puds fra venners side, bestemte han sig til at forsøge paa at udføre spiritistiske fænomener ved taskenspillerkunster (conjuring). Mr. Hodgson var indviet i den hele mekanisme og derved i forening med sin øvede iagttagelsesevne (han har ogsaa i Indien blandt Fakirerne studeret saadanne ting) sat istand til at følge hele processen, hvorhos han bagefter konfererede med mr. Davey. Vi faar nu f. eks. baade forskjellige former af «direkte skrift», og en fuldstændig «materialisations-séance» kunde iværksættes ad rent mekanisk vei, uden at tilskuerne opdagede noget. Der vedlægges skriftlige udtalelser fra tilskuere, udtalelser der ved sin forskjelligartede karakter viser vanskelighederne ved saadanne iagttagelser og erindringer; hvad den ene fortæller, forbigaar den anden; men hvad der især er høikomisk, er den iver, hvormed der forsikres, at man før séancernes begyndelse undersøgte tavlerne nøie eller medbragte dem selv, hvor-

ledes man iagttog mr. Daveys hænder uophørlig og saa, at han ikke gjorde noget kneb, at man forud for «materialisationen» havde undersøgt alle møbler i værelset (i virkeligheden med undtagelse af et skab, hvorfra eksperimentatoren havde faaet bortledet opmærksomheden, og hvoraf senere i mørket en person traadte frem som aand), og først og fremst, at man var helt sikker paa mr. Daveys ærlighed. Imidlertid om man bedrages 10 gange og bedrager sig selv andre 10 gange, kan jo dette i og for sig ikke udelukke, at man i andre 10 gange virkelig staar overfor skjulte kræfter, der aabenbarer sig. Det lader sig jo heller ikke paa forhaand paastaa, at man nu har opdaget alle naturkræfter, og at ikke materien, maaske menneskets nerver, kunde have visse virksomheds-former, som naturforskerne ikke har fundet; sagen fortjener derfor undersøgelse. I den sidste tid har da ogsaa endel videnskabsmænd, især naturforskere, taget fat paa undersøgelsen, og nogle har udtalt sig i den retning, at en hel del af de omhandlede eiendommelige naturfænomener er virkelige, uden at de dog dermed netop har troet at burde ty til en forklaring ved hjælp af aander. Til de nævnte forskere hører f. eks. Darwins medarbeider *Wallace*, kemikeren *Crookes*, fysikeren *Zöllner* i Leipzig, *Gibier* ved det naturhistoriske museum i Paris og filosofen *Du Prel* i München; i den sidste tid nævnes ogsaa *Lombroso* med andre italienere (cfr. Du Prel, «Der Spiritismus»). I 1869 lod det af sir Lubbock stiftede «Dialectical Society» anstille undersøgelser angaaende denne sag; selskabet nedsatte en komité paa 33 mand, hvoriblandt Wallace, mænd hvoraf den overveiende del siges at have været paa forhaand fiendtlig stemt overfor spiritismen: ikke destomindre erklærede komitéen, at den havde erfaret eiendommelige svingninger, lyd og andre bevægelser, der ikke kunde forklares mekanisk, men som betingedes ved nærværelsen af visse personer, «medierne», medens andre personers nærværelse virkede hemmende. Den store mængde af videnskabsmænd er dog, som nævnt, endnu skeptisk; ja, man har endog udtalelser fra en anden videnskabelig komité, hvilke gaar i stik modsat retning af den nævnte af 1869. Universitetet i Pensylvania nedsatte i 1884 en kommission af professorer og doktorer til at undersøge mediernes præstationer; den synes at være bleven færdig med sit arbeide i 1887 eller 1886. Uagtet medlemmerne af kommissionen ikke skal have været principielle modstandere af spiritismen, ja en af dem nærmest partisk for den, kom den dog

til negative resultater med hensyn til den direkte skrift, materialisationen, svar paa forseglede spørgsmaal o. s. v. Den fandt, at man kun behøvede en anspændt opmerksomhed for at opdage f. eks. *Slades* fif med at frembringe skrift paa de lukkede tavler; en af kommissionen anvendte et lommespeil til at se de bevægelser, der udførtes af et mediums fingre, naar disse skrev «aande-svaret»; mr. *Furness* prøvede aandernes evne til at besvare spørgsmaal, indlagte i en konvolut forseglet med voks; han gav det samme spørgsmaal til 4 medier og fik igjen 4 forskjellige svar paa det; han fandt, at konvoluterne havde været aabnede og igjen forseglede; da han derimod faldt paa den idé at lægge hint samme spørgsmaal ind i konvoluter, hvorigjennem han syede en rød silketraad med fæste i seglet, viste det sig, at aanderne stadig var udygtige til at besvare det spørgsmaal, som de før havde besvaret. Kommissionen afsvækker ogsaa betydningen af séancerne i Leipzig, hvorved den tillidsfulde Zöllner og andre (ikke Wundt) var blevne vundne for de spiritistiske fænomener.

Da der saaledes med hensyn til disse fysiske fænomener staar vidnesbyrd imod vidnesbyrd, vil det være det fornuftige at opsætte sin dom om dem og oppebie videre undersøgelser. At bekræfte og benægte fakta paa forhaand er lige urimeligt. Saa meget synes dog allerede nu at fremgaa, at *selv om en* del af de hævdede fænomener skulde vise sig at være noget andet end bedragerier (hvad vi, som sagt, ikke nu kan vide), vilde dette dog ikke være det samme som, at de er frembragte af afdøde. Man kunde ved deres forklaring tænke paa fælles-hallucinationer eller paa visse hidtil ukjendte eiendommeligheder ved legemerne, kanske nærmest paa visse eiendommeligheder ved nervekraften, saadan som denne specielt viser sig hos hysteriske personer, hos hvem man jo allerede har opdaget saa mange sjælelige og legemlige eiendommeligheder. (At f. eks. disse menneskers kraft, maalt paa kraftmaalerne, til forskjellig tid er høist forskjellig, er noget, man allerede ved). I sidste tilfælde vilde man formodentlig finde, at de fysiske fænomener hang nøie sammen med de eiendommelige sjælelige, «under-bevidste», som vi i det følgende vil gaa ind paa[1]). Man ser da ogsaa, at en norsk spiritist, der har en forholdsvis besindig fremstilling, hr. *R. Eriksen,*

[1]) Den tyske filosof *Ed. von Hartmann* vil forklare dem ud fra sit metafysiske princip «Das Unbewusste».

indrømmer, at materialisationen ikke er spiritismens hovedstøtte. Denne skal ligge i «identitetsbeviset», d. v. s. i at de tanker, der aabenbarer sig gjennem et mediums tale, skrift eller handling, viser sig ikke at kunne konme fra nogen anden end en afdød person. Vi vises altsaa hen til fænomener, hvorved det sjælelige spiller hovedrollen.

Netop over disse *sjælelige* fænomener er der i de senere aar faldt meget lys gjennem forenet arbeide af mange psychologer. Her maa først nævnes medlemmerne af det engelske selskab for «Psychical Researsch». Dette selskab, der senere har faaet efterlignere i andre lande, stiftedes i 1882 i den hensigt at undersøge især deleshed de lidet kjendte fænomener inden sjælelivet; det har i den forløbne tid udfoldet en storartet virksomhed, og især dets mere betydelige psychologer som mr. *Gurney*, mr. *Myers*, mr. *Hodgson*, prof. *Sidgwick* o. a. har i selskabets «Proceedings» nedlagt en række detaillerede undersøgelser, ikke mindst af de fænomener, der har været kaldte «spiritistiske», baade af de «fysiske» og af de «psychiske». Paa fastlandet har videnskabsmænd som franskmændene *Richet*, *Binet* og brødrene *Janet* leveret betydelige bidrag til forstaaelsen af disse særsyn. Især deleshed fortjener kanske at fremhæves professor Pierre Janet's klassiske arbeide om det automatiske sjæleliv («L'automatisme Psychologique», Paris 1889).

De «spiritistiske» fænomener, hvorved det sjælelige træder i forgrunden, er dels eiendommelige *forestillinger*, dels eiendommelige *handlinger*. De første er altsaa især hallucinationer, d. v. s. bestaar i, at man ser eller hører (sanser) noget, hvortil der ingen materiel grund findes udenfor en selv, og især saadanne visioner, hvori man selv faar vide noget (t. eks. et dødsfald), som sker samtidig eller bagefter eller er skeet, uden at man har de almindelige mellemled. Mere blege forestillinger, abstrakte tanker kan træde istedetfor de levende sansebilleder og stundom bringe merkelige oplysninger ligesom disse. For at bringe lys i disse fænomener har det engelske selskab taget initiativet til en statistik over hallucinationer; denne er bleven opgjort for tusinder af mennesker i forskjellige europæiske lande og i Amerika, og det har derigjennem vist sig, at hallucinationer for en enkelt gangs vedkommende ikke er noget ganske usedvanligt endog hos sunde mennesker, og at nogle procent af dem stemmer med virkelige ukjendte fakta, nærmest saadanne, der foregaar i nogen afstand. Der blev

aflagt beretning angaaende disse vidtløftige undersøgelser paa forrige aars psycholog-kongres i London; men undersøgelserne fortsættes fremdeles.

Forsaavidt selskabet har antydet nogen forklaring af disse fænomener. synes man især at have fæstet sig ved tanken om et skjult sjæleliv i os, nu og da udsat for indvirkninger fra andre sjæle i afstand (telepathi): men denne tanke om fjernvirkningen har ogsaa fundet modstandere.

Paa den anden side har man altsaa de eiendommelige *handlinger* af «spiritistisk» art. Her maa først og fremst nævnes den egentlige *«trance»*, d. v. s. en tilstand, hvori mediet er bevidstløs, men samtidig. med en eiendommelig stemme, udsiger sætninger, som om et andet væsen talede gjennem personen. Man kan hertil føie de saakaldte besættelses-tilstande. hvori en person ganske vaagen faar en ny bevidsthedsform, hvori hun eller han ikke erindrer noget fra sit tidligere liv, men kun fra den nye tilstand, hvori hun eller han betragter sig selv som et andet væsen, ja kanske paastaar at være en eller anden person, der før har levet paa jorden. Disse besættelses-tilstande falder saaledes tildels sammen med tilfældene af skiftende bevidsthed. hvorpaa man har flere merkelige eksempler i senere tid, iagttagne og beskrevne af psychologerne. Endelig har vi en tilstand, hvori der synes at eksistere en dobbelt bevidsthedsproces *samtidig* i personen. en tilstand. der nærmest giver sig udslag i *«den automatiske skrift»*. Da samtlige de sidstnævnte aktive fænomener viser hen til den samme forklaringsgrund: et bevidsthedsliv under det normale. vil jeg for større tydeligheds skyld indskrænke mig til væsentlig at behandle skriften, da dette fænomen baade synes at være det almindeligst forekommende og det bedst undersøgte af disse fænomener: maaske vil der da derigjennem ogsaa falde noget lys over de beslegtede fænomener.

Medens *«den direkte skrift»* siges at foregaa uden medvirken af noget menneskeligt lem. udføres *«den indirekte» eller automatiske* skrift ved en menneskelig haand. Den. som er skikket dertil. «det skrivende medium». lægger sine hænder alene eller sammen med andre paa en «psychograf» eller en «planchette» eller et andet apparat indrettet til at vise eller frembringe bogstaver; personen kan ogsaa simpelthen tage en blyant eller en pen i sin haand og lægge den ned paa et papir. hvorpaa haanden af sig selv, mere eller mindre mekanisk. begynder at skrive, ofte meget hur-

tigt, tildels med en eiendommelig skrift og med et ukjendt indhold og ofte undertegnet med et eller andet navn, kanske en afdøds. (Det siger sig selv, at man kun da har villet kalde skriften «spiritistisk», naar man mente at finde tegn paa en aands virken gjennem den). Endel af disse skrivende, «de intuitive medier», ved, hvad de skriver, men de synes, de faar tankerne eller endog ordene som i en diktat, saa at de ofte maa skynde sig for at kunne følge med; andre, «de mekaniske medier», skriver uden at vide, hvad de skriver, stundom baglængs eller i «speilskrift» (saa at skriften ser normal ud, naar man holder den foran et speil og læser den ud af speilet), stundom med begge hænder paa engang, eller medens de samtidig taler med nogen tilstedeværende; naar de bagefter faar erfare, hvad de har skrevet, bliver de ofte forundrede over indholdet, der hverken her eller ved den intuitive skrift netop stemmer med den skrivendes egen tankegang.

Disse fænomener er sikre; de fremvises stadig i de videnskabelige laboratorier. Men hvorledes forklare disse fuldkommen sikre fænomener? Mon man skal antage, at aander her skriver gjennem de levendes hænder? Sagen forklares meget simplere — psychologisk. Enhver af os udfører i virkeligheden en hel del bevægelser, som vi ikke ved noget om, d. v. s. som vi ikke ledsager med nogen opmerksomhed. Hvem kan samtidig være opmerksom paa alle de bevægelser, han udfører, naar han skriver eller spiller piano eller simpelthen, naar han spaserer? Hvad piano-spil, tale eller skrift angaar, blir disse helst da mekaniske (saa at vi ikke lægger merke til dem), naar vi enten er trætte eller optagne sterkt af noget andet, naar vi er «distrait». Hvem har ikke i en saadan tilstand grebet sig selv i at have sagt for sig selv nogle ord ganske uden sammenhæng med den foregaaende tanke, eller, om han havde papir foran sig, i at have skrevet nogle ganske umotiverede ord? Saaledes vil man jevnlig finde de papirer, der lægges paa bordene ved de offentlige eksaminer, bagefter beskrevne med en hel del navne eller gjentagelser af et ord, hvori den ulykkelige kandidat har givet sit «ubevidste» liv et udtryk, men uden mindste betydning for sagen. Ja, selv i forretningslokalerne sker noget lignende; forleden dag kom jeg saaledes ind paa et kontor, hvor jeg paa bordet saa et papir, hvorpaa ordet «Christiania» var skrevet et halvt snes gange under hinanden — kun for at tilfredsstille vedkommende persons ubevidste trang til at udlade sig. Medens per-

sonen tænker paa sit arbeide, findes der samtidig en strøm af andre forestillinger, og disse udlader sig gjennem haanden. Man maa nemlig erindre, at enhver sjæleproces, t. eks. enhver forestilling af noget, man har seet, vil ledsages af en eller anden bevægelse, dersom denne ikke bliver hindret. Heraf forklares let muskel-læsningen (eller, som man urigtig har kaldt den, «tanke-læsningen»), som man tildels har drevet som selskabssport i senere tid; en person med tildækkede øine holder en anden i haanden (eller berører ham paa en anden maade), den anden har sine øine eller ialfald sin tanke fast rettet paa en ting i værelset; uden at han selv ved det, gjør han herunder smaa bevægelser, der veileder den person, han holder, og efter nogen famlen finder denne den omhandlede ting uden anden hjælp end denne følelse af den andens smaa tryk — men begge kan være *uvidende* om trykket. Beslegtet hermed er vel ogsaa «ønskekvist»-fænomenet, hvori den person, der leder efter vand, ved ubevidste (rettere: under-bevidste) tanker kommer til at gjøre smaa bevægelser, der forplanter sig til kvisten og anviser vandet. Som vi senere skal se, er vi ofte mere skarpsindige og har bedre hukommelse i saadanne eiendommelige tilstande.

I saadanne smaa fornuftige bevægelser, som vi kun halvveis eller slet ikke ved om, har vi baandet mellem det normale liv og den «spiritistiske» skrift. Nærmest ved vort daglige sjæleliv staar jo den «intuitive skrift», hvori personen skriver som efter en diktat og ved, hvad han skriver. Merkeligere er *«den mekaniske»,* hvorved han selv er uvidende om, hvad han har skrevet, som vi er om de drømme, vi har i vor dybeste søvn; men den skrivendes drøm er *samtidig* med den vaagne tilstand. Ogsaa til denne tilstand har vi, som antydet, sidestykker i det normale liv; men det er lærerigt at studere den i dens fremskredne, sygelige former. Til subjekter for sine forsøg har derfor Janet, Binet o. a. hovedsagelig valgt *hysteriske* kvinder.

Hysteri er en nervesygdom, der har en mængde kjendemerker. Til de eiendommeligste hører det, at større eller mindre partier af legemet er ufølsomme («anæsthetiske»), dog ikke anderledes end at ufølsomheden nu og da, t. eks. under den hypnotiske tilstand, kan gaa bort eller skifte plads, derhos forskjellige smertelige fornemmelser, der kommer og gaar og i lighed med ufølsomheden viser sig meget afhængige af den sjælelige tilstand. Hos de hysteriske indtræffer det idelig, at deres ufølsomme (men ikke

ubevægelige) lemmer arbeider saa at sige paa egen haand, ledet af forestillinger og tanker, som den vaagne person ikke ved noget om. I et specialarbeide om de hysteriskes psychologi, hvilket Pierre Janet har skrevet som Charcots assistent («L'Etat mental des Hystériques»), citeres bl. a. nogle ord, som den hysteriske Maria udtalte en dag, da hun traadte ind i hospitalet. «Jeg kan slet ikke forstaa, hvad der gaar for sig; i den sidste tid har jeg arbeidet paa en besynderlig maade; det er ikke mere jeg selv, som arbeider, men alene mine hænder. De gaar af sig selv ganske godt; men jeg har ingen del i, hvad de gjør. Naar det er gjort, kjender jeg ikke mit eget arbeide. Jeg ser, alt er rigtigt; men jeg føler, det kan ikke være mig, der har udført det . . . . Naar jeg vil skrive, finder jeg intet at sige; mit hoved er tomt, og jeg maa lade min haand skrive, hvad den finder for godt; det fylder 4 pagina, og, om det bliver tøv, kan jeg ikke gjøre for det».

Man ser saaledes, at en art dobbeltbevidsthed, der bl. a. ogsaa ytrer sig i en sammenhængende skrift, hvorom den skrivende er uvidende, er noget, der i og for sig falder noksaa naturligt for hysteriske. Janet og andre har da ogsaa gjort opmerksom paa, at de spiritistiske «medier» næsten altid er nervelidende personer og ofte specielt hysteriske, at nogle medier bliver hysteriske som følge af den spiritistiske virken, at skrive-kriser og nerve-kriser jevnlig følges ad, og at den skrivende haand ved undersøgelse har vist sig ufølsom. De spiritistiske medier er efter Janets mening under sin skriven i en *somnambul* (søvngjænger-) tilstand, hvorom han — og flere med ham — hævder, at den kan eksistere samtidig med den vaagne, som en understrøm under denne. Til støtte for mediernes somnambulisme anføres t. eks., at medierne selv vælger de personer, de vil staa i forhold til, med udelukkelse af andre, ligesom de somnambule, og at en god somnambul næsten altid er et godt medium. Det synes da virkelig, som om tilstandene maa være de samme eller ialfald nær beslegtede.

Janet har ogsaa tildels brugt den kunstige somnambulisme, *hypnotismen*, som mellemled ved sine eksperimenter angaaende hysteriske personers under-bevidsthed og skrift. Som bekjendt er endel individer under den hypnotiske søvn modtagelige for «posthypnotiske suggestioner», d. v. s. man giver dem under hypnosen en befaling, som de skal udføre, en bestemt tid efter, at de har

vaagnet; naar man vækker dem, har de glemt befalingen sammen med alt andet, de har oplevet i hin tilstand; men naar det bestemte tidspunkt kommer, udfører personen alligevel, som i en art distraktion, instinktmæssig befalingen, «fordi han (hun) følte en trang til det». Janet søger at bringe paa det rene, om der foregaar noget tankearbeide under den vanlige bevidsthed i den tid, der gaar mellem befalingen og dens vaagne udførelse. Han giver bl. a. Lucie en befaling i hypnosen: «Naar jeg har klappet 12 gange i mine hænder, skal De paanyt falde i søvn». I 5—6 minuter taler han med hende om noget andet og vækker hende dernæst. Han forvisser sig om, at Lucie har glemt det, hun nys har oplevet, ogsaa befalingen. Medens hun er i samtale med flere tilstedeværende, staar Janet nogle skridt bagenfor hende og klapper saa 5 gange i hænderne, men ikke sterkt. Han ser, at Lucie ikke lægger merke til ham, nærmer sig og spørger: «Hørte De, hvad jeg nu gjorde?» «Hvad da? Jeg lagde ikke mærke dertil» «Og dette?» hvorpaa han klapper 1 gang i hænderne. «De klappede netop i hænderne». «Hvor mange gange?» «En enkelt gang». De tidligere 5 klappinger eksisterer slet ikke for Lucies normale bevidsthed. Janet trækker sig igjen tilbage; Lucie tager ikke notits af ham, medens han slaar hænderne sammen svagt de resterende 6 gange, indtil det er blevet 12 ialt sammen med de forudgaaende. Men idet han slaar det 12te slag, stanser Lucie straks, lukker øinene og falder bagover i søvn. «Hvorfor sover De?» spørger Janet. «Jeg ved ikke, det kom saa pludselig over mig». Lucie har altsaa punktlig efterkommet befalingen om at sovne ind paa 12te slag, uagtet den vaagne bevidsthed ikke har tællet slagene; der maa altsaa have været en anden bevidsthed, en «underbevidsthed», der har tællet dem sammen og hidført den befalede handling. Janet har drevet sagen videre og givet større regnestykker til udførelse for denne bevidsthed, og det er lykkedes. Derpaa er han gaaet over til skriftforsøg: «naar jeg efter Deres opvaagnen klapper i hænderne, skal De tage blyant og papir paa bordet og skrive «Bonjour». Det sker ubevidst, mekanisk, («automatisk»). Videre: «Multiplicer 739 med 42, skriftlig». Lucie vækkes og har naturligvis glemt alt; hun fortæller Janet, hvorledes hun har tilbragt den forløbne dag; men uden at afbryde sin tale for et øieblik skriver hun samtidig med høire haand de i hypnosen opgivne tal og udfører multiplikationsstykket paa papiret.

Der foregik altsaa adskillig tankeproces i under-bevidstheden, aabenbarende sig gjennem den automatiske skrift. Janet har lyst til at erfare, hvorledes denne under-bevidste intelligens arbeider, naar den gaar paa egen haand, og siger derfor til Lucie under hypnosen: «De skal skrive et brev om et eller andet». Vaagen skriver hun saa et brev, der (i oversættelse) lyder: «Madam, jeg kan ikke komme paa søndag efter aftalen; jeg beder Dem have mig undskyldt. Det skulde ellers været mig en fornøielse at komme til Dem, men jeg kan ikke denne gang. P. S. De bedste ønsker for børnene». Medens hun skriver, taler hun med andre: brevet er altsaa automatisk. Ja, da Janet viser hende det, kjendes hun ikke ved det, men paastaar, at Janet har skrevet det og sat hendes navn under. Om haandskriften skriver Janet: «Skriften ligner Lucies almindelige, men er ikke ganske den samme: det er en heldende og meget bred skrift; ordene har en tendens til at brede sig i det uendelige. Mr. Ch. Richet, til hvem jeg har vist disse brudstykker af automatisk skrift, har lært mig, at denne sort skrift er hyppig hos medierne . . . og at i disses breve et eneste ord ofte fylder en hel linje». Janet gaar dernæst over til en ændring i sin methode; han paalægger den hypnotiserede efter opvaagningen at svare skriftlig paa de spørgsmaal, som hun *da* maatte faa. Janet stiller sig da bagom vedkommende, medens hun helt vaagen er optagen af at tale med andre, og hvisker et spørgsmaal, t. eks.: «Hvor gammel er De?» Hun tager en blyant og skriver: «Tredive aar». Han hvisker igjen: «Har De nogen børn?» «Ja, to gutter og en pige», skriver hun. Da Janet vil stanse hende i skrivningen og siger: «Hvad er det, De skriver der da?» bliver hun forskrækket og siger: «Jeg skriver da ingenting». Saa ser hun paa papiret og siger: «Men hvem er det, som har gjort disse krageтær?» Om muligt, endnu besynderligere tager denne under-bevidste tankevirksomhed sig ud ved «de negative hallucinationer»; man befaler subjektet ikke at se det eller det, og det bliver da udygtigt til at se tingen — et hyppigt fænomen i hypnotismen. Men ved Janets forsøg viser det sig, at det, som den vaagne bevidsthed ikke ser, sees af en anden del af personens væsen, lad os sige: af under-bevidstheden. Der viser sig saaledes en deling af bevidsthedsindholdet, den ene del heholdes af den vaagne tilstand og aabenbarer sig t. eks. gjennem tale, den anden del ligger under bevidstheden og kommer frem i den automatiske skrift. Janet lægger t. eks. paa den hypnoti-

serede Lucies knær 20 smaa numererede papirer og siger, at, naar hun er vækket, skal hun ikke se de papirer, der er merkede med multipla af 3 (altsaa ikke se: 3, 6, 9, 15 og 18). Lucie vækkes, har glemt det hele og forundres over papirerne paa hendes skjød; paa Janets bøn om at levere ham dem giver hun ham et for et, men kun 14; de 6, der er merkede med 3, 6, 9, 12, 15 og 18, leverer hun ikke, men søger, om muligt, ikke at røre ved dem. Janet forlanger flere; men hun ser dem ikke. Han benytter sig da af et øieblik, da hun er distrait, lader hende tage en blyant og spørger, hvad der endnu ligger paa hendes knær. Hun skriver: «Der ligger paa mine knær 6 smaa papirer». «Og hvad er der paa disse papirer?» hvisker Janet. Hun skriver igjen automatisk: «Tallene 6, 15, 12, 3, 9, 18, og jeg ser dem godt». Ved et andet forsøg spørger Janet under-bevidstheden, hvorfor da Lucie (d. v. s. den normale person) ikke paa opfordring har leveret vedkommende gjenstande. Svar gjennem skrift: «Hun kan ikke, hun ser dem ikke». — En række af forskjellige forsøg paa dette omraade er udført af Janet. En udenforstaaende kunde kanske tænke, at der var bedrageri med i spillet fra de hysteriskes side. For en saadan antagelse er der imidlertid ikke den mindste grund: Janet kjender sine subjekter vel, og han fortæller, at han ved de forskjelligste anledninger undersøger og forvisser sig om deres oprigtighed; han finder da ogsaa *fælles resultater* af sine undersøgelser af de forskjellige subjekter; hvad der er endnu vigtigere, andre forskere har gjort de samme erfaringer, og de «negative hallucinationer» kan man se naarsomhelst i laboratorierne. Resultatet var altsaa: baade ved de bydende og end tydeligere ved de forbydende hallucinationer aabenbarer den mekaniske, automatiske skrift visse forestillinger, der er skjulte for den normale person; der er indtraadt en «desaggregation» i sjælelivet, som er blevet delt mellem bevidstheden og under-bevidstheden. Ogsaa mr. *Gurney* har bl. a. gjort lignende eksperimenter med lignende resultat, som det synes før Janet; naar Gurney læste op et vers for en hypnotiseret og derpaa vækkede personen *uden at give ham nogen ordre,* kunde han faa ham til at nedskrive verset ved at stikke en blyant mellem hans fingre og skjule hans haand for ham selv ved en skjerm (et middel, der oftere bruges); personen skrev da verset under-bevidst. Dette uagtet han, som vanligt, ikke havde nogen vaagen erindring om, hvad han havde oplevet i hypnosen; til yderligere bevis for

glemselen udlovede Gurney personerne en sovereign, (= ca. 18 kroner), om de kunde fortælle igjen mundtlig, hvad de havde oplevet i hypnosen — forgjæves. Heraf fremgaar det bl. a. ogsaa, at den hypnotiske tilstand af sig selv har en tilbøielighed til at forplante sig over i den normale — ved siden af denne, under den —, og kan eftervises gjennem automatisk skrift — helt modsat mange spiritisters antagelse. Naar vi gjentagne gange i tilknytning til nævnte forfattere har brugt udtrykket «under-bevidsthed», maa man heri ikke lægge nogen metafysisk tanke om to personer i samme legeme eller lignende; der er dermed ikke ment andet end, at sjælelivet har konstitueret sig i 2 dele, delvis uafhængige af hinanden, en dobbelthed, der væsentlig viser sig i, at der er dannet 2 sanse-, hukommelses- og tankegrupper (dog ikke anderledes, end at det under-bevidste ialmindelighed kan omspænde det bevidste, men ikke omvendt); «under-bevidst» synes den ene gruppe at kunne kaldes, fordi den er skjult for den normale, som vi kalder bevidstheds-gruppen, og kun kan aabenbare sig automatisk, og naar den normale bevidsthed er distraheret bort til noget andet.

Man kunde som parallel inden det sunde sjæleliv minde om en person, der med endel af sit sjæleliv hører paa en oplæsning og med en anden del samtidig udfører et arbeide med sine fingre, f. eks. at strikke strømper. Men hos en saadan person er der endnu ikke indtraadt fuld adskillelse mellem de to virksomheder, idet begge forstyrrer hinanden, og idet paa den anden side begge endnu er underkastede den fælles vilje. Men lad personen faa lidt af den indiske gift, kaldet «haschisch» (i den almindelige brændevins-rus træffes vist det samme, om end i mindre grad), eller bring ham i hypnotisk søvn eller simpelthen: lad ham blive rigtig svag eller distrait, og der vil indtræde mere eller mindre af den fuldkomne dobbelt-bevidsthed. Distraktionen er efter Janet, Binet o. a. — og heri synes de at have ret — en tilstand, der kan betragtes som en slags hurtig og delvis hysteri. I virkeligheden er det denne tilstand, vi almindelige mennesker er i, naar vi gjør ting, «vi selv ikke ved om», som naar vi mekanisk skriver uvedkommende Navne paa et papir osv. Efter hvad *Binet* hævder (i «Les Altérations de la Personnalité, pag. 177»), kan man let faa en distrait person til at gaa over i somnambul (søvngjænger-)tilstand; man «exciterer under distraktionen den underbevidste personlighed en smule; den normale personlighed slumrer da ind, og den under-bevidste kommer i forgrunden, hvilket hidfører somnambulismen». Hysteri, somnambulisme, hypnotisme og distraktion er saaledes beslegtede tilstande; under-bevidste bevægelser, t. eks. automatisk skrift, kan fremkomme i dem alle, og man kan betragte fænomenerne hos de hysteriske kun som en forstærkelse af fænomener hos sunde personer.

(Forts.).

BLOMSTERNE OG INSEKTERNE.

Af W. M. Schøyen.

Naar vi paa en vakker foraarsdag tager os en vandring ud i naturen, som den da ligger for os smykket med grønsvær og blomster af alle slags, der pryder baade mark og eng, busker og træer, og hvis duft fylder luften med vellugt, og vi saa opkaster det spørgsmaal, for hvis skyld egentlig planteverdenen udfolder al denne rige blomsterpragt, saa vil vel de fleste uden synderlig betænkning svare, at det naturligvis er for *vor* skyld, for at fryde og glæde os mennesker. For hvem ellers skulde vel disse herligheder være bestemte? Dyrene skjønner sig jo ikke paa blomster, og planterne kunde vel sætte frø lige godt, om de bare havde ganske tarvelige blomster, saaledes som jo mange af dem ogsaa i virkeligheden har. Naar derfor blomsterne formelig kappes med hinanden i at udfolde en skjønhed, som kun vi mennesker kan beundre, og udsender sin balsamiske duft, som er os saa liflig at indaande, saa kan vel dette kun ske for vor skyld. Saaledes ræsonnerer gjerne vi egoistiske mennesker, der er saa vante til at henføre alt muligt i naturen kun til os selv, og i denne sikre tro plukker vi blomsterne af og sætter dem i knaphullet eller, naar vi vil gjøre rigtig ære paa dem, i et blomsterglas, hvor de faar staa til de visner, for saa at kastes bort.

Nu ja, visselig har vi fuld ret til at nyde og glæde os ved blomsternes skjønhed og duft, saa meget vi bare kan — det er ingen tvil om den ting. Men indbilde os, at planterne pynter sig med alle disse smukke og duftende blomster alene for at fryde vore øine og næser, det bør vi dog ikke gjøre. Alt muligt i naturen fra det største til det mindste maa, for rigtigt at kunne opfattes og forstaaes i sin fulde betydning og indbyrdes sammenhæng, betragtes fra forskjellige synspunkter og ikke blot og bart fra det ligesaa ensidige som egoistiske standpunkt, hvorvidt vi mennesker har nogen nytte eller fordel af, at den eller den skabning er saa eller saa indrettet. Et nærmere studium af dyre- og

planteverdenen viser os da ogsaa, at saavel dyrene som planterne er udstyrede med de egenskaber, der er de fordelagtigste *for dem selv* — nemlig de, der sætter dem bedst istand til at bestaa i kampen for tilværelsen her paa jorden — uden hensyn til enten disse egenskaber netop er saa særdeles fordelagtige *for os* eller ikke. Om nu f. eks. planterne selv kunde give os svar paa det spørgsmaal, for hvis skyld de pynter sig med sine vakre blomster og udsender sin liflige duft, saa vilde vi neppe faa høre, at det sker for vor skyld. Thi naar vi plukker blomsterne af og sætter dem i knaphullet eller i et glas vand, for at nyde godt af deres skjønhed eller duft, saa er vi fra planternes standpunkt betragtet simpelthen at anse som ildgjerningsmænd, der forgriber os paa deres blomster og hindrer dem fra at opfylde sin *virkelige* bestemmelse, som ikke er den at brækkes af og visne bort, men at producere frø til plantens formerelse. En nøiere undersøgelse af alle de merkelige foregange, der finder sted ved blomsternes befrugtning, viser os tydeligt, at det fremforalt er for at sikre denne, at planterne smykker sig med saa farverige og duftende blomster, idet de nemlig ved hjælp af disse lokker de for bestøvningen af blomsterne uundværlige insekter til sig.

Saa underligt det kanske for mange vil høres, er det i virkeligheden *insekterne,* disse af det store publikum saa almindeligt ringeagtede og miskjendte dyr, som vi skylder, at vi har blomstersmykkede og duftende marker og haver, frugter paa trærne, kløvervolde og mange andre og store goder, som det her vilde blive for vidtløftigt at opregne. Insekternes talrige hærskarer, der langt overgaar alle andre dyr paa jorden tilsammentagne, udgjør paa mange forskjellige maader en naturmagt af uvurderlig betydning, en magt baade til det onde og til det gode i økonomisk forstand for os mennesker; men alene den side af deres virksomhed i naturen, som her skal omhandles, nemlig deres forhold til blomsterne, er fuldkommen nok til at retfærdiggjøre den paastand, at hvis insekterne forsvandt fra jorden, saa vilde det ikke vare længe, før her kom til at se en hel del anderledes ud, end det nu gjør. Ligesaalidt som nemlig insekterne kan eksistere uden planterne, ligesaalidt kan ialfald en meget væsentlig og betydningsfuld del af planteverdenen paa sin side undvære insekterne, hvis medvirkning er nødvendig til at fuldbyrde blomsternes bestøvning og derved muliggjøre dannelsen af frugter og frø.

Det er dog ikke alle planter, som trænger insekternes hjælp til sin formerelse. For det første har vi alle de lavere, saakaldte «kryptogame» eller blomsterløse planter (sop, alger, moser, bregner etc.), der frembringer sine formeringsorganer eller sporer uden at sætte blomster og derfor ogsaa uden at have noget med insekterne at bestille. Dernæst har vi ogsaa blandt de høiere planter, «phanerogamerne» eller blomsterplanterne, en hel del baade træer og urter (f. eks. alle bartrær, popler, birk og or, eg, hassel, alle græsarter osv.), der overlader det til vinden og ikke til insekterne at udføre bestøvningen af blomsterne. Saadanne planter har man kaldt «vindblomstrede» (anemophile) i modsætning til de «insektblomstrede» (entomophile), der bestøves af insekter, og det lader sig gjerne allerede af blomsternes udseende uden vanskelighed afgjøre, enten de hører til den ene eller den anden af disse afdelinger.

En blomst bestaar, som bekjendt, af flere forskjellige dele eller organer, der, hvor indbyrdes afvigende de end kan se ud, dog i virkeligheden allesammen ikke er andet end omdannede blade. Yderst har vi *bægeret,* som oftest bestaaende af grønne blade. Saa kommer *kronen* eller *kronbladene,* der kan have de forskjelligste farver og udgjør den mest iøinefaldende del af blomsten. Indenfor dem igjen findes et større eller mindre antal *støvdragere,* som repræsenterer blomstens hankjønsorganer og paa sin i almindelighed knapformige top producerer blomsterstøvet. Og endelig inderst inde i midten af blomsten sidder én eller flere *støvveie,* blomstens hunkjønsorgan, der nedentil gaar over i frugtknuden, medens den øverste ende af samme, «arret», er bestemt til at opfange blomsterstøvet fra støvdragerne. Blomster, som har baade støvdragere og støvvei, kaldes «tvekjønnede», de, der kun har én af delene, «énkjønnede», og disse sidste bliver da enten «hanblomster» eller «hunblomster», alt eftersom det er støvdragere eller støvvei, de er forsynet med. Saadanne særskilte han- og hunblomster kan findes sammen paa en og samme plante (f. eks. hos nøddebusker, birketrær, furu og gran) eller være fordelt paa to forskjellige planter (f. eks. hos piletrær, humle, ener); i sidste tilfælde faar vi da altsaa særskilte han- og hunplanter. Men hvorledes nu end blomsterne er indrettede eller anordnede, saa maa der, forat de skal kunne sætte frugt eller frø, ske en befrugtning af blomsterne derved, at blomsterstøv fra støvknappene føres over paa arret, og denne overførelse er det altsaa, som alt efter blomsternes forskjel-

lige bygning og indretning bliver besørget dels af vinden og dels af insekterne[1]).

De planter, hvor bestøvningen besørges af vinden, udmerker sig derved, at de har lidet iøinefaldende, uanseelige blomster, der ikke tiltrækker sig opmerksomheden hverken ved farvepragt eller vellugt, ligesaalidt som der i dem produceres nogen honning. Til gjengjæld producerer de en overordentlig stor mængde blomsterstøv, der er tørt og let og tillige sidder saa løst, at vinden med lethed kan føre det med sig. I hvilke uhyre masser blomsterstøv af denne art kan fyge om i luften, har vi god anledning til at se, naar bartrærne blomstrer om vaaren; banker man da med en kjep paa grenene af furuen f. eks., saa staar der hele gule støvskyer af dem, og overfladen af søer og tjern inde i skoven eller af skovomkransede fjordarme kan være aldeles bedækket som af svovlpulver, naar vinden har feiet blomsterstøvet i massevis af trærne rundt omkring. Ogsaa enerbuskene «ryger» ligesom furuen, naar man banker eller ryster dem om vaaren under blomstringstiden. Af al denne kolossale masse blomsterstøv, som bartrærnes hanblomster saaledes udsender, finder kun en yderst ringe brøkdel vei til hunblomsterne, medens resten gaar tilspilde. Men en saadan ordning er nødvendig, naar en saa usikker befordrer som vinden skal overlades at bringe det befrugtende støv frem; mængden maa da bøde paa usikkerheden ved befordringen. — Hos asp og popler, birk og or, eg, hassel o. fl. hænger hanblomsterne i lange og let bevægelige rakler, saa at blomsterstøvet let kan rystes ud af vinden og føres hen paa hunblomsterne, der ligesom hos bartrærne sidder for sig selv; og for at ikke bladene skal hindre støvet fra at komme did, det skal, foregaar blomstringen tidligt om vaaren, forinden bladene har udfoldet sig. — Hos græs- og kornarterne hænger støvknappene langt ud af blomsterne i fine, tynde traade, hvilket ligeledes letter støvets spredning ved hjælp af vinden, medens arrene, for lettere at kunne opfange støvet, har form af tætte smaa fjærbuske.

I modsætning til disse «vindblomstrede» planter med deres

[1]) Som sjeldnere forekommende tilfælde kan nævnes, at hos enkelte vandplanter kan bestøvningen foregaa ved *vandets* hjælp, hos nogle sumpplanter ved *sneglernes*, ligesom man i de tropiske lande har planter, hvis blomster er indrettede til at bestøves af *kolibrier* og *honningfugle*, der ligesom sommerfugle, bier og andre insekter søger blomsterne for honningens skyld.

uanseelige, honningløse blomster staar de «insektblomstrede», hvis blomster helt igjennem er beregnede paa at lokke insekterne til sig. Allerede *blomsterstøvet* er hos mange af dem et lokkemiddel, idet insekterne dels ynder at spise det og dels, saaledes som tilfældet er med bierne, bruger det til at lave voks af. Men der er ogsaa en mangfoldighed af insekter, særdeles velskikkede til blomsterbestøvere, der ikke kan gjøre nogen brug af støvet, da de kun tager flydende næring til sig (f. eks. sommerfugle og fluer). Derfor er det, at blomsterne producerer denne søde sukkerholdige væske, som kaldes *nektar* eller *blomsterhonning,* og hvis eneste bestemmelse er at lokke insekterne til, da planten selv ikke gjør nogensomhelst brug af den forresten. Den udsondres gjennem egne organer, saakaldte nektarier eller honningkjertler, der er af meget forskjellig form og kan findes paa de forskjelligste steder i blomsten, dels mere og mindre aabent og let tilgjængeligt, og dels saa vel skjult i afsides gjemmer, at der skal egne kvalifikationer til hos vedkommende insekter for at faa fat i honningen.

Blomsterstøvet og honningen er altsaa lokkemaden, som bydes insekterne at forsyne sig af. Men forat nu ogsaa de attraaede gjester allerede paa afstand skal blive opmerksomme paa, hvor disse herligheder er at erholde, smykker blomsterne sig med *en iøinefaldende farvet krone* eller udsender *dufte.* Ligesom skiltet paa et vertshus underretter publikum om, at der holdes beværtning, saaledes er ogsaa en iøinefaldende farvet blomsterkrone for insekterne et fingerpeg i samme retning, naar de kommer summende forbi, og de slaar sig da gjerne ned, lig vandringsmanden i kroen, for at «smage paa varerne». Paa samme maade virker blomsternes duft, som insekterne med sin fine lugtesans kjender paa lang afstand. Det er saaledes klart, at blomster med afstikkende farver eller med sterk fremtrædende duft vil tiltrække sig mere opmerksomhed fra insekternes side end andre, som ikke ved nogen af disse midler «gjør reklame» for sig.

At blomsterne har saa *forskjellig* farve og duft har ligeledes sin betydning. Enkelte insekter har forkjærlighed for én farve, andre for en anden, ligedan med lugten, og det gjælder at tiltrække de rette insekter, da langtfra alle er lige skikkede til at udføre bestøvningen. Den hvide farve, der falder mest i øinene om natten, er ofte karakteristisk for blomster, der bestøves af natinsekter. Farve og duft erstatter hinanden ofte, saaledes at blom-

ster med grelle farver dufter lidet eller slet ikke, medens uanseelige blomster ofte har sterk duft. For vor lugtesans er heller ikke paa langt nær alle blomsters duft behagelig, tvertom finder vi flere af dem rent ud stinkende; men dette har ogsaa sin betydning for vedkommende blomster, idet de er bestemte til at bestøves af aadselfluer o. lign., som netop tiltrækkes af saadan lugt.

At visse blomster *aabner og lukker sig til bestemte tider af døgnet* staar i forbindelse med de insekters flyvetid. som bestøver dem. Ved denne forholdsregel udelukkes en hel del uvedkommende insekter, hvis besøg ikke vilde være planten til nogen nytte. og honningen spares til den tid, da de rette insektarter er ude og flyver. Saa forskjellig er den tid paa dagen, da diverse saadanne blomster aabner og lukker sig. at Linné opstillede et saakaldt «blomsteruhr» derefter, og man kan ved at give agt herpaa slutte sig til, hvad klokkeslet det er [1]). At en hel del blomster *dufter langt sterkere om aftenen og natten end om dagen* er ogsaa begrundet i, at det er tusmørkesværmere og natsommerfugle, der skal tiltrækkes for at fuldbyrde bestøvningen.

Vi ser saaledes, at blomsterne ofte ved forskjellige midler formelig lægger an paa at lokke til sig netop de insekter, som egner sig bedst til at bestøve dem. Men undersøger vi tingen endnu nøiere, saa finder vi desforuden. at der gjennem blomsternes anordning og indretning paa forskjellig vis er sørget for, at *bestøvningen ikke kommer til at ske med blomstens eget støv, men derimod med støv fra en anden blomst af samme slags.* Hvor der er særskilte han- og hunblomster (f. ex. hos pile- eller vidjearterne), er det jo klart nok, at der altid maa ske overføring af støv fra en blomst til en anden; men ogsaa hos de tvekjønnede blomster er der gjennem forskjellige, ofte høist merkelige indretninger draget omsorg for at udelukke selvbefrugtning og nødvendiggjøre krydsning.

Meget ofte er det indrettet saaledes, at en og samme blomst først en stund er hanblomst, idet fra først af kun støvdragerne er udviklede; senerehen, naar støvdragerne er visnede bort, bliver

[1]) Som eksempel skal her kun nævnes almindelig gjedeskjeg *(tragopogon pratensis)*, en gul kurvblomst, der aabner sig kl. 4 om morgenen og lukker sig kl. 12 middag. Den kaldes derfor i England: «John go to bed at noon» = «John hold middagshvil», og det siges, at bønderne i enkelte egne der retter sig efter den med middagsmaden.

den hunblomst, idet da støvveien med sit ar afløser hine. Saaledes har det sig f. ex. med nelliker, blaaklokker, flere thimian-, geranium- og malva-arter, mange skjermplanter, kurvblomstrede, læbeblomstrede, osv. Her er selvbefrugtning umulig, men da blomsterne springer ud til forskjellig tid, og der saaledes altid samtidigt vil findes blomster af begge stadier, føres stadigt blomsterstøv fra støvknappene af blomsterne i det første stadium gjennem de besøgende insekter over paa arret af blomsterne i det andet.

Omvendt kan ogsaa arret modnes før støvknappene, saaledes at blomsten først er hunblomst og senere hanblomst. Dette forekommer dog langt sjeldnere. Som exempler kan nævnes «aronsstav» (*Arum maculatum*) og *Aristolochia clematitis,* der bestøves af smaa fluer. Blomsterne er indrettede formelig som fælder, der holder fluerne fangne, indtil de bliver indpudrede med blomsterstøv og saaledes istand til at bestøve en anden blomst, hvorpaa de slippes løs igjen.

Endvidere kan en og samme planteart have to eller endog tre forskjellige slags blomster, saaledes indrettede, at støvet af den ene slags maa overføres paa arret af den anden slags, for at faa istandbragt den for planten fordelagtigste bestøvning. Hos vor almindelige «Maria nøglebaand» (*Primula veris*) finder vi saaledes, at endel blomster har støvveien saa lang, at arret befinder sig helt oppe ved indgangen til blomsterrøret, medens støvknappene sidder midt nede i samme; andre har forholdet aldeles omvendt, idet arret sidder midt nede i blomsterrøret, støvknappene derimod oppe ved indgangen til samme. Bier og humler faar da ved at besøge disse blomster støvet af førstnævnte slags paa sin fremstrakte tunge, af sidstnævnte derimod paa hovedet, og ved sine fortsatte besøg afsætter de ganske naturligt støvet fra de høitsiddende støvdragere i den ene slags blomster paa de høitsiddende ar i den anden slags, og omvendt. Direkte forsøg med kunstig befrugtning viser, at der kun danner sig frø ved saadan krydsbefrugtning, som i naturen umuligt kan komme istand uden insekternes hjælp. Paa samme maade forholder det sig med de fleste andre primulaer, Oxetunge, Lungeurt o. fl. a. Kattehale (*Lythrum salicaria*) har endog tre forskjellige slags blomster med ulige længder af støvdragere og støvveie, der heller ikke er istand til at sætte frø uden insekternes hjælp.

Hvilke eller hvor mange slags insekter der er egnede til at

fuldføre bestøvningen af en blomst afhænger ganske af blomstens hele bygning og indretning, og der er følgelig stor forskjel i saa henseende. Som eksempel paa blomster, der staar aabne for besøg af alle mulige insekter, kan nævnes skjermplanterne (hundekjeks, karve, sløke osv.), hvis talrige smaablomster sidder sammen i store skjerme, saa at insekterne med lethed kan kravle omkring over hele fladen, og paa samme tid, som de slikker i sig de let tilgjængelige honningdraaber midt i hver enkelt blomst, tillige pudrer sig med blomsterstøv fra de opretstaaende støvdragere og overfører det paa støvveiene. Paa slige blomsterskjerme finder man ofte en hel vrimmel af de forskjelligste insektarter, baade fluer, bier og hvepse, biller og sommerfugle i broget blanding, ofte ogsaa edderkopper iblandt, og allesammen bidrager de omtrent lige godt til bestøvningen af blomsterne.

Hos de kurvblomstrede (løvetand, hestehov osv.), hvor en hel mængde smaablomster sidder tæt sammen i en fælles blomsterstand, findes honningen og blomsterstøvet allerede i noget dybere rør, saaledes at insekter med ganske korte sugerør eller tunger ikke kan naa dem. Men alligevel bliver der fuldt op af de forskjelligste insektarter, der kan bestøve ogsaa disse blomster.

Flere andre plantefamilier, saasom de korsblomstrede, nellikerne o. fl., opviser rækker af arter med tiltagende længde af bægerrørene, saa at der maa insekter med længere og længere snabler til for at naa honningen paa bunden af disse. Tilsidst bliver det kun sommerfuglene, som kan naa frem, da disse har de længste sugesnabler af alle insekter, og de bliver derfor alene om at bestøve blomster med rigtig lange bæger- og kronrør. Som et udpræget eksempel paa saadanne til bestøvning af sommerfugle indrettede blomster kan nævnes caprifolium-arterne med deres lange kronrør, der ved sin mod aftenen sterkt fremtrædende duft lokker de særdeles langsnablede tusmørkesværmere til, hvilke med lethed naar ind til honningen i bunden af blomsterne og samtidigt udfører bestøvningen. Ogsaa nelliker og andre navnlig mod aftenen sterkt duftende blomster bestøves væsentlig af aften- og natsommerfugle. I det hele taget er sommerfuglene i mange tilfælde uundværlige som bestøvere og spiller en vigtig rolle som saadanne.

Det samme er tilfældet med humler og bier, som for flere af vore kulturplanter er umistelige. Vi har saaledes baade fra Australien og Nyzeeland det mest slaaende praktiske bevis for, at hverken frugttrærne eller rødkløveren kan sætte frugt eller frø uden disse insekters hjælp. I de nævnte lande fandtes nemlig oprindeligt hverken bier eller humler, ligesaalidt som frugttrær eller kløver, og følgen var, at da man først begyndte at dyrke frugttrær og kløver der, fik man hverken frugter paa træerne eller frø af kløveren, førend man fandt paa at overføre bier og humler did; men efterat det var gjort, satte alle træerne frugt og kløveren frø der ligesaa vel som her. For kløverens vedkommende kan

man ogsaa let ved et simpelt eksperiment overbevise sig om humlernes nødvendighed for bestøvningen. Dækker man nemlig over et stykke af en rødkløvermark, førend blomsterne springer ud, med et finmasket net, der ikke slipper humlerne igjennem, vil der ikke danne sig noget frø der.

Disse faa eksempler, der lettelig kunde mangfoldiggjøres, faar være nok til at vise insekternes uundværlighed for befrugtningen af blomsterne hos en hel mængde planter, deriblandt ogsaa flere af vore værdifuldeste kulturplanter. Til slutning skal vi da kun besvare det spørgsmaal, som ganske naturligt paatrænger sig os i anledning af dette merkelige gjensidighedsforhold mellem blomster og insekter, nemlig: hvorfor kunde ikke blomsterne ligesaa godt befrugte sig selv, uden insekternes hjælp? De allerfleste blomster er jo tvekjønnede — vilde det da ikke være baade enklere og naturligere, at støvveien simpelthen modtog blomsterstøvet fra støvdragerne lige ved siden af i samme blomst, end at alskens insekter skal flyve fra blomst til blomst og sig selv uafvidende befordre støvet fra den ene til den anden? Den bekjendte Darwin har først gjennem kunstigt udførte befrugtningsforsøg paavist grunden til, at det er saaledes indrettet i naturen, idet nemlig den samme lov viser sig at gjælde inden planteriget som inden dyreriget, at der *gjennem krydsning frembringes et kraftigere afkom end gjennem indavl.* Ved at anvende blomsterstøv fra en anden plante af samme sort faar man baade mere, større og kraftigere frø end ved at bruge støvet af samme blomst (eller af en anden blomst paa samme plante) til befrugtningen. Og udsaar man prøver af frø, erholdt paa begge maader, ved siden af hinanden og lader planterne deraf opvokse under nøiagtigt samme forhold, viser sig endnu bedre forskjellen, idet planterne af det gjennem krydsning avlede frø bliver langt større og kraftigere udviklede end de andre. Det hele forhold har saaledes sin dybe og betydningsfulde hensigt, nemlig den at opretholde hos planterne den nødvendige livskraft og modstandskraft mod allehaande fiendtlige indflydelser, som de ellers let kunde ligge under for i den stadige kamp for tilværelsen her paa jorden.

I det hele taget er dette gjensidighedsforhold mellem planter og insekter, som vi her har forsøgt at give et lidet indblik i, saa beundringsværdigt, at hvad enten vi med den gamle naturopfatning deri vil se et udtryk for en paa forhaand ordnet alvis verdensindretning, eller vi med den nyere evolutionistiske retning inden naturvidenskaben vil betragte det som et resultat af en stedse fremadskridende udvikling af den levende natur, opstaaet gjennem gjensidig tilpasning og bevarelse gjennem arvelighed og naturens avlsvalg af det hensigtsmæssigste, — i begge tilfælde kan alle de merkeligheder, som her møder vor betragtning, ikke undlade i høieste grad at fængsle vor interesse og vække vor beundring.

DEN NYE LITERATUR.

Hjalmar Christensen: Unge nordmænd. H. Aschehoug & Co.s forlag.

En literær kritik i bogform er hos os en overmaade stor sjeldenhed. Dagbladenes hurtigkritiker og en og anden gang en vidtløftigere anmeldelse i det par tidsskrifter, som aar om andet kjæmper for tilværelsen her hjemme, er alt, hvad vort lands intelligens formaar at præstere. Et verk som *Hjalmar Christensens* «Unge nordmænd» er en begivenhed i vor literatur. Forfatteren er selv en af «de unge»; han har, særlig ved sin dramatiske produktion, tilegnet sig en fast stilling i de unges rækker. Nylig er han bleven knyttet til nationalteatret som dets — efter Bjørnsons fratræden — eneste instruktør — en stilling, som bør have stor betydning ogsaa for hans kunstneriske udvikling. Med fagmandens energi og kjærlighed lever han tidens literære liv, hvorom hans kyndige anmeldelser i «Morgenbladet» er næsten dagligt vidnesbyrd.

Vore forventninger var derfor ikke ringe. Men de blev i enhver henseende overtrufne. Ikke alene skjænker «Unge nordmænd» os en klar og indgaaende skildring af vor «nye literatur» — den slutter sig som et værdigt pendant til Henrik Jægers literaturhistorie, som vil stanse, hvor Christensen begynder —, men vi merker paa hver side, at vi staar ansigt til ansigt med den modne kritiker, som paa én gang er publikums uundværlige «fremdenführer» i samtidens aandelige irrgange og «de unges» sympatiske veileder til kunstens store maal. Og dette er han, fordi han selv er kunstner. Hans rammende kritik er iført den elegante sprogkunstners maleriske dragt. Nydelsen ved at læse hans verk bliver derved en dobbelt.

Forfatteren kalder i beskedenhed sit verk «blyantstegninger», «flygtige skisser». Hans fremstilling af «dekadensens» norske repræsentanter er dog udførlig nok. Christensen har selv i den inter-

essante indledning tilfulde paavist disse digteres sammenhæng med tidens moderetning; om originaliteten i deres sarte stemninger eller klingende form er der vist ikke meget at sige, og hele retningen har i den grad ringe livsværdi og livskraft, at der vistnok ikke er grund til at imødese en ny betydningsfuld epoke eller at raabe i gevær for nyfødte tronarvinger i «diktningens verld». Om «dekadenten i fløielsprunk og skarlagensskrud», ɔ: *Vilhelm Krag,* som Chr. overøser med beundrende lovord, udtaler han vistnok manges tanker, naar han siger:

«Det er et spørgsmaal om denne tyveaarige dekadent, dette melankolske barn evner at give sig alvorlig ikast med det liv, hvis forgjæves kamp, hvis ilfærdige løb efter lykkens blege spøgelse han paa forhaand instinktivt kjender». Med al anerkjendelse af V. Krags eiendommelige kunst kan vi med Christensen ikke andet end beklage hans let kjendelige mangel paa dybere livsindhold. Kunde han — og vi tager del i Christensens ønske — vinde en mere selvstændig personlighed og udvikle en virkelig kompositionsevne, vilde han muligens i en videre kreds finde sangbund for sin melankolske harpe. Som han nu ter sig, hører han utvilsomt hjemme i en anden kultur. Vor er jo ikke i «dekadense», og vi vil haabe, det varer længe, før det kommer saa langt.

Heller ikke «naturalisterne» blandt de unge forfattere synes os at have krav paa en udførligere gjennemgaaelse, end den Chr. lader dem blive til del. Den *Hans Jæger*'ske skole er et fænomen af i det høieste en viss kulturhistorisk interesse. At behandle den fra et literært synspunkt er at gjøre den altfor megen ære. Det lader dog til, at den tragikomiske episode i midten af ottierne med al dens væmmelig-løierlige diskussion om de mest «vovede» emner skal skrues op til en epokegjørende bevægelse (se ogsaa Garborg: Jonas Lie, side 260 flg.!). Vi beder: hold dog op med denne affektation! Lad sløret falde over den uhumskhed, som med al ønskelig frækhed bredte sig dengang! Det hele lirum-larum viste jo kun, hvor «unge» vi var; nu bør barnagtighedens tid være forbi. Det er muligt, at *Gabriel Finne* er udgaaet af Hans Jægers kreds. Men vi drister os til at tro, at hans ubestridelige talent kun har taget skade af den paavirkning, og at han gjør sig selv og os den største tjeneste ved at opsige det gamle kompani huldskab og troskab. Hans Jæger var en ulykkelig monoman. Men paa sindssygelige delirier bygges der neppe op en levedygtig literatur.

«Dekadenten» og «naturalisten» er forhaabentlig blot forbigaaende fænomener i norsk literatur. Vi har altsaa ogsaa havt «so ein Ding», hvormed vi bør være fornøiede. Christensen har reist dem saa smukt et gravmæle, som de kan ønske sig.

Med virkelig glæde følger vi Christensen paa besøg hos forfattere som *Hamsun, Aanrud, Kinck* osv., «unge nordmænd», som vistnok ikke pranger med europæisk modeskilt, men som til gjengjæld giver os de rigeste løfter for vor literaturs fremtid, fordi de ikke blot aabenbarer talent, men er frodig begavede med fantasi, vid og sund sans. Sin største fortjeneste har Christensens bog, fordi den giver et samlet indsyn over disse «spirer», som dog allerede har sat saa mangen smuk blomst.

Hans Aanruds humoristiske skisser fra østlandsbondens liv er vistnok i sit slags uovertræffelige. Man bliver aldrig kjed af at læse dem op og op igjen. Hvem kan nogensinde glemme de to gamle i «Tyv i lyset» eller «Asmund Bergemellems samvittighedsnag», eller det fortrinlige lille stykke barnepsykologi i fortællingen «Amunds nye ski».

Christensens uforbeholdne lovord vil vistnok finde enstemmig tilslutning. Efter Asbjørnsen har neppe nogen skildret østlandske bønder — store og smaa — med større lune og sandhed.

Ogsaa vestlandet har fundet sin digter blandt «de unge». *Hans Kincks* dystre skildringer af vestlandsk natur og folkeliv fortjener vor beundring. Han er en betydelig kraft. I løbet af et aar har han leveret to store fortællinger («Huldren», «Ungt folk»). Og hans tegninger af den trange dal med den drivende skodde er fine og sikre, ligesom han lodder dybt i den lidet tiltrækkende folkekarakter, som de indsnevrede kaar har fostret. Skade — at han vil støde mange fra sig ved sin naturalistiske detaljskildring! Vi merker godt, at han anser den som nødvendig. Men vi behøver saa sandelig ikke pegepind. At digteren ikke selv kan føle, hvorledes den fingren med smuds blot skjæmmer hans sanddru kunst! Vi mindes et ord af en nu afdød bekjendt karakterskuespiller, hvem man bebreidede, at hans fremstilling af folkelige typer ikke var «realistisk» nok. «Man skal *se* bonden paa scenen», svarede han, «ikke *lugte* ham». Det er en kustnerisk leveregel, som ikke ustraffet overtrædes — — —[1]).

[1]) I denne forbindelse fortjener ogsaa en ytring af Jonas Lie den største opmerksomhed: «Naturligvis ved jeg som mandfolk om alle

Det er interessant at lægge merke til, hvorledes Christensen under behandlingen af disse forfattere aabenbart selv har følelsen af at staa paa fastere grund. Hans skildring, som i almindelighed ikke kan frikjendes for en viss glat, soigneret ensformighed, tager fart; udtrykkene bliver kraftigere, mere concise, hans stil mere pointeret, hans dom skarpere. Han undgaar end ikke ensidighedens farlige skjær. Særlig er dette kjendbart i hans gjennemgaaelse af periodens uden sammenligning originaleste digter det brogede kulturlivs skarpe iagttager, kristianiaromanens skaber — *Knut Hamsun*.

Denne vidunderlige sammensatte begavelse er det ikke let at karakterisere i korte træk: «Han er meget af det nittende aarhundredes dekadent», men samtidig har han «et naturbarns glade selvtillid, naive ensidighed»; hans humor har «en pikant bismag af yankee»; hans stil er «paavirket af Garborg og Dostojewsky»; og med alt dette er han «det levende udtryk for ujevnhederne og visse hulheder i den norske civilisation». Paa én gang altsaa dekadent — et overkulturens produkt — og repræsentant for halvkultur! Men vignettens rette paaskrift er dog — skal man tro Christensen — i virkeligheden af et meget tarveligere indhold, end alle dise forventningsfulde bestemmelser synes at antyde: den kan rummes i ét ord, det uhyggelige lille ord: humbug! Hamsun er ikke engang værdig at bære digternavn: «han er en stor causeur, der vil være digter».

Ikke sandt: dette ser noget broget ud? Kunde ikke Hamsun efter læsningen af Christensens kritik med en viss ret gjøre gjengjæld og sige: «Se der! causeuren, som vil være kritiker!» Sagen er, at Christensen i sin stræben efter at inddele og klassificere samtidens aandelige størrelser som saa mangen anden har faaet føle vanskelighederne, som er forbundne hermed. Det er saa saare let at gribe feil ved at se sig blind paa enkeltheder. Hamsun lader sig ganske vist ikke indordne hverken blandt dekadenter eller naturalister. Men at negte ham gang og sæde som digter

---

de ting (ɔ: det sensuelle). Naturligvis har jeg erfaring. Naturligvis kunde jeg skrive om det, hvis jeg vilde. Naturligvis vilde jeg, hvis det var nødvendigt. Men jeg har ikke fundet det nødvendigt, og desuden har jeg været af den mening, at man skulde kjæmpe mod disse ting i sin fantasi». (Nyt tidsskrift 1893, novemberheftet pag. 14).

og kunstner gaar aldeles ikke an. Indtil videre danner han en «gruppe for sig selv», og literaturhistorikeren maa bøie sig for faktum. Ingen tør frakjende ham enten rig fantasi, skarpt psykologisk blik eller udpræget personlig, i al sin eiendommelighed kunstnerisk udarbeidet stil. Hvorledes drister man sig da til endog at æreskjende en saa rigt udstyret aands forfatterskab?

Som sagt — Hamsun tilhører ingensomhelst skole. Han er en universel aand, hvori alle tidsalderens eiendommeligheder gjenfindes[1]). Men en saadan blanding af de mest forskjellige bestanddele kan kun ét temperament omfatte: *Hamsun er humorist i den store stil.* Intet menneskeligt er ham fremmed. Men han ser paa det hele fra humoristens overlegne standpunkt, med forstaaelsens ironi. Han morer sig over al verdens herlige daarskab. Han ler saa hjertelig, at han tvinger os til at le med (smlgn. «dekadenten» Nagel i «Mysterier»). Men han kan ogsaa gribe os ved hjerterødderne, naar han paa sin egne vis — ikke maler for os, men — lader os opleve den grufulde nød (som i «Sult») eller den knugende sorg. «— — Ole stod tilbage og brændstirred efter vognen, dirrende i knæerne, famlende ubevidst med hænderne opad sine klæder, sit bryst. Nei, der var Aagot! Hvor de havde fordærvet hende! Aagot, snille Aagot . . . .

Ole satte sig ned, hvor han stod; der gik en lang tid, lygterne blev slukte udenfor *Sara*, der blev meget mørkt. En konstabel banker ham paa skulderen og siger, at han ikke maa sidde der og sove. Ole ser op. Nei vel, han skulde gaa, godnat, tak . . . . Og Ole raved henefter gaden.

Han kom hjem ved totiden og gik ind i kontoret, han tændte lampen og hængte af gammel vane sin hat paa knaggen; hans ansigt var ganske stivt. En rum tid forløb, han drev frem og tilbage paa gulvet, saa gik han hen til pulten og gav sig til at skrive noget, breve, dokumenter, korte, faste linjer paa forskjellige papirer, som han konvolutterede og forseglede. Han saa paa sit ur, klokken var halv fire; han trak mekanisk uret op, da han holdt det i haanden. Et brev til Tidemand gik han selv ud paa

---

[1]) Selvfølgelig — maa vi sige — vrimler der i hans bøger af platte ting, ja ligefremme uanstændigheder. Fortællinger som «Sult», «Mysterier», «Ny Jord» egner sig ingenlunde til høitlæsning i en familiekreds.

gaden med og stak i kassen; da han kom ind igjen, tog han Aagots breve frem og løste knuden op.

Han læste ikke noget af disse breve, han bar dem blot hen til ovnen og tændte ild i dem et efter et; kun det sidste, det allersidste brev med ringen i, trak han halvt ud af konvolutten og saa paa en stund, saa brændte han ogsaa det.

Den lille klokke paa væggen slog fire, et dampskib peb. Ole reiste sig og gik bort fra ovnen. Hans ansigt var fuldt af lidelse, hvert træk var spændt, aarerne ved hans tindinger svulmede. Saa trak han langsomt ud en liden skuffe i sin pult — —».

Citatet er fra hans sidste verk («Ny jord», pag. 436 flg.), som er udkommet et par maaneder efter Christensens «Unge nordmænd», men som yder et saa vigtigt bidrag til vor forfatters karakteristik, at det ikke kan forbigaaes her.

I visse henseender beslegtet med hans foregaaende arbeide «Redaktør Lynge», som med sin ondskabsfulde tendens maatte virke frastødende paa mange, og det næst foregaaende, «Mysterier», der — som helhed betragtet — ved sin uklarhed ikke kunde undgaa at vække misstemning, men ragende høit over disse bøger baade i anlæg og udførelse, vil «Ny jord» i væsentligt mon tjene til at spænde forventningen til den merkelige forfatters litterære fremtid.

I «Ny Jord» er det kunstnerklikens «ledigggjængeri», bohêmemoral, selvgodhed og affektation, som er gjenstand for hans bidende satire, og hans tugt er streng. Han velter paa den ansvaret for Ole Henriksens selvmord og Aagots undergang. Ingen, der har studeret disse kredse paa nærmere hold, kan negte, at «Ny jord», i en viss forstand længe har været savnet. En gang maatte dog tiden være inde til at skildre denne gevekst paa det moderne samfund, disse lediggjængere og kafégjester, som smykker sig med kunstnernavn, men hvis produktions baade omfang og gehalt staar i omvendt forhold til deres indbildskhed og skryderi.

For digterens vedkommende betegner «Ny jord» et afgjort fremskridt. Man kan ikke længere bebreide ham mangelen af en sikker komposition, og den omhyggelige karaktertegning «Aagot» er utvilsomt en af de bedst skildrede kvindefigurer i vor literatur — men navnlig en helt igjennem sund grundanskuelse gjør den til aarets merkeligste arbeide fra «de unge»s leir.

Vi vover ogsaa at tro, at Christensen, om han havde havt anledning til at læse Hamsuns sidste bog, havde givet en

dybere og sandere karakteristik af ham end den, der indeholdes i disse fornemt holdte linjer, gjennem hvilke en voldelig tilbagetrængt sympati kjæmper sig frem: «Man liker ham næsten, denne literaturens reisende svend, med hans nærgaaende bemerkninger, hans ansvarsløse lystighed, hans uvidende selvbevidsthed; man liker ham, naar han sætter sig stille ned og glæder sig over en lys løvduftende sankthansnat, naar man mellem raa indfald, haandverksburschens halvdannede vittigheder hører ham nynne en liden melankolsk strofe, med en inderlighed, en længsel, der bringer en til at tænke paa gamle sagn om fortryllede prinser, der er fordømte til at gaa omkring i en grov kjortel og forrette grov gjerning og sige grove ord. Eller om en kongesøn, der er sat ud som liden og er bleven vanartet».

Hans sidste bog viser ialfald, at kongesønnens vanart ikke altid er af den uforbederlige sort. Han maatte da ligne Shakespeares prins Henrik, der var en slem dreng, men som blev en vis og dygtig konge, der ikke viste sig naadig mod ungdommens forførere.

Yngvar Brun.

KIRKENS HELGENER.

Paa alle helgens dag læses der fra alteret i vore kirker om den «store skare, som ingen kunde tælle, af alle hedninger og stammer og folk og tungemaal, som stod for tronen og lammet, iført lange hvide klæder og med palmegrene i hænderne», og lovsang lammet og Gud. Hvem er denne store skare? Det er alle helgener af hedninge-æt; dem af Israel har han talt om tidligere som de «144 000 beseglede af alle Israels børns stammer». Tilsammen danner disse to store skarer «alle helgener» inden den hele kirke, de, hvis fest og hvis minde feires alle helgens dag.

Eller er det kanske noget vi som gode protestanter ikke kan gjøre, dette at høitideligholde alle helgens dag? Er det alene pavekirken med sine vildfarelser, som kjender helgener og hellige mennesker?

Nei. Vi protestanter tror paa en *hellig* almindelig kirke og paa de *helliges* samfund, aldeles ligedan som romerkirken gjør det. Jeg vil da haabe, at hellighed og helliggjørelse er noget, vi ikke sætter mindre pris paa end Rom. Thi det staar evig fast, at uden hellighed skal ingen se Gud. Naar vi protestanter fremhæver retfærdiggjørelsen af troen som vor bedste skat, saa er det slet ikke, fordi vi agter hellighed for en overflødig ting. Det er tvertimod, fordi vi mener, at den egte hellighed kan vi alene naa, naar vi har lært at opgive vor egen dyd og bygge helt paa den naade, som retfærdiggjør den ugudelige.

Nei, «de hellige» er et hædersnavn, som det nye testamente uafladelig bruger om de kristne. Og det vilde vist ikke være ilde, om vi holdt det frem for os oftere end vi gjør.

Men kanske vi ikke har lov til at udhæve enkelte navne indenfor den «store skare, som ingen kan tælle», enkelte navne, som lyser med en særlig hellighedens glans? Slige tænker man jo nærmest paa, naar man bruger ordet helgener. Dem, som kan være tilbøielige til at mene noget saadant, vil jeg minde om det gamle testamente. Vilde vi være tjent med, om vi ikke kjendte

navnene paa det gamle testamentes store mænd: Abraham, Moses, David og Samuel, Enoch og Elias, alle disse hellige, som «verden ikke var værd»? Er det ikke Guds egen Helligaand, som har ladet deres historie optegne for os og deres navne straale i udødelig glans?

Hvorfor har han gjort det? Ebræerbrevet regner op for os alle disse gammeltestamentlige hellige, som ved sin tro «undertvang riger, øvede retfærdighed, stoppede løvers mund, slukkede ildens kraft, undflyede sverdets egg . . . og bragte fiendens leire til at vige». Derefter tilføies der: «Derfor lad ogsaa os, efterdi vi har en saadan skare (egl.: sky) af vidner omkring os, aflægge al byrde og synden, som lettelig besnærer os, og med taalmodighed løbe i den os foresatte kamp». Det er aabenbart Forf.s Mening, at mindet om den gamle pakts store hellige eier evne til at styrke os i vor kamp og vore trængsler. Og vi tør nok sige, at alle tiders kristelige erfaring har stadfæstet dette.

Men ingen vil dog vel paastaa, at det alene er den *gamle* pakts hellige, hvis ihukommelse kan have en saa velsignet indflydelse paa os. Den nye pakt er jo dog høit ophøiet over den gamle. Derfor formaner ogsaa den samme forfatter af ebræerbrevet meninghedens lemmer, at de skal ihukomme sine egne veiledere, og naar de betragter udgangen af deres vandel, skal de efterfølge deres tro. Han giver ihukommelsen af den nye pakts fremragende mænd en lignende stilling, som den af de gamle. Og det er sandelig heller ikke mindre styrkende at ihukomme Augustin og Ambrosius og Bernhard og Luther, end Abraham, Moses og David.

Men det er gaaet med disse nytestamentlige helliges minde paa samme maade, som det saa ofte gaar i verden. Romerkirken ihukom deres minde med stor kjærlighed. Men i tidens løb fik denne kjærlighed en tilsætning af overtro, for ikke at sige af afguderi. Saa reiste protestanterne sig mod dette uvæsen. Men da gik man for vidt til den anden side, og afskaffede ikke bare uvæsenet og overtroen, men ogsaa selve ihukommelsen af de hellige — noget, som iøvrigt ikke var *Luthers* tanke. Nu ved det kristelige lægfolk i protestantiske lande næsten intet om kirkens største hellige, deres bedste mænd og kvinder. Hvert barn kjender navnene paa de store Guds mænd i den *gamle* pakt. Men i den *nye?* For mange selv i Guds ord vel oplyste folk er der fra apostlernes dage til Martin Luthers næsten bare som et stort tomt rum. Men kirkehistorien fra apostlerne til Luther er *ikke* noget tomt rum.

Den er en himmel, som ganske vist har sine skyer og sit mørke, men som sandelig ogsaa har sine stjerner, hvis navne skal lyse med en evig glans. Og det sømmer sig for os at holde mindet levende, ikke mindre om den nye pakts store hellige, end om den gamles.

Først vil jeg da nævne de hellige *blodvidner* fra kirkens tre første aarhundreder. Jeg nævner dem i første række, ligesom det vist ogsaa er dem, som staar i første række for apostelens syn, naar han taler om den store skare, ingen kan tælle, og senere siger, at det er dem, som er komne ud af *den store trængsel. Kirken* har ogsaa altid stillet sine martyrer i første række, og hædret dem høiest af alle sine lemmer. Jeg vil faa lov at minde om *katakomberne,* de ældgamle kristelige begravelsessteder fra forfølgelsernes tid — lange, smale gange, gravet under jorden, ikke bredere og høiere, end at et menneske saavidt kan komme frem i dem. Der ligger de kristne begravede fra kirkens ældste tider. Inde i gangenes vægge er der gravet ud rum, store nok til at lægge et lig i hvert og lukket for med en stenplade. Der har ligene ligget i endeløse rækker, som paa vore kirkegaarde. Naar man stiger ned og gaar omkring i disse endeløse, natmørke gange med et lidet lys i haanden, da er hele verden ligesom lukket ude; man er alene med de store minder fra kirkens første stolte kamps og seiers-tid. Det var da, Guds kirke erobrede verden fra hedenskabet, den samme verden, som det nu kan se ud, som *vi* skulde komme til at tabe igjen til dette hedenskabs moderne arvtagere. Hvorved var det nu, at kirken dengang erobrede verden? Først og fremst ved sine martyrers blod. Det gamle Rom var vanslegtet fra sine stolte fædre. Dets sønner levede for at æde, drikke og more sig mellem sine skjøger. Da blev de vidner til, at der fremstod en ny helteslegt, som indviede sig til seiersdøden med samme mod, som Roms ypperste helte havde gjort i gamle dage, og det ofte til en langt frygteligere død. Og de studsede, disse vanslegtede sønner af de gjæve fædre. De af dem, som der var noget ædlere igjen hos, sluttede sig til dette underjordiske samfund, som nede i katakomberne undergrov det gamle hedenske Rom og stilfærdig og taalmodig bygde paa det nye kristelige. — Men det var særlig *det,* jeg vilde sige: naar man gaar der nede under jorden i katakombernes gange, saa træffer man nu og da paa en grav, som er lidt anderledes end de øvrige. Der er hvælvet en liden lav bue over graven i hele ligets længde. Den buen kaldtes i gammel tid triumf-

buen, blev det sagt mig. Den fortæller endnu, efter nær to aartusenders forløb, at den mand eller kvinde, som hviler der, har nydt den *ære* at miste livet for sin tros skyld. Det var den *kristne* triumf-bue — modstykket til dem, som oppe i det hedenske Rom blev reist for verdensovervindende keisere — den største udmerkelse, som den tids kirke vidste at meddele nogen af sine lemmer. Og den, som staar der nede i katakomberne, han skal nok ikke lettelig undgaa at faa en følelse af, hvor lidet vore dages udmerkelses-tegn, et storkors af olafsordenen eller en serafimer-kjæde, veier imod denne lave bues *ubeskrivelige* ære.

Martyrernes skare er den første række, vi ihukommer i «den store, hvide flok, vi se». Den anden række er *kirkefædrene*. Men jeg er bange, at naar man læser ordet kirkefædre, er der dem, som tænker paa teologer med lærde verker og ulæselige systemer. Det var de ikke. De var langt snarere, hvad vi vilde kalde: den tids store *forfattere*. Hvad mænd som Voltaire og Rousseau, Schiller og Göthe, Mill, Carlyle og andre saadanne er for de to sidste aarhundreder, det og meget mere var mænd som Tertullian, Ambrosius og Augustin, Origenes, Basilius og Athanasius for sin tid. De bar frem tidens største tanker i dens klareste, varmeste, mest henrivende sprog. De erobrede den tids verden ved overlegenheden af sin aand, ligesom martyrerne gjorde det ved styrken af sin karakter. Paa disse udvalgte aander passer det ord, at de, der udmerker sig ved sin aands overlegenhed, skal skinne som himmelhvælvingen skinner, og de, der fører de mange til retfærdighed, som stjernerne evindelig og altid. Og naar vi synger: «O store Gud, vi lover dig», eller: «Kom Helligaand med skabermagt», da fornemmer vort øre endnu paa femten aarhundreders afstand som orgelbrus af kirkefædrenes vældige lovsang.

Saa kommer, middelalderen nedigjennem, den lange række af munke og nonner med Benedict og Bernhard i spidsen. Det var mennesker, som kunde ofre alt, sin ungdoms kjærlighed, sin manddoms ære, al livets behagelighed, alt hvad der i de flestes øine gjør livet lyst og rigt og lykkeligt. Det er sandt: der var megen misforstaaelse parret med deres offervillighed, megen vildfarelse. Men saa var der ogsaa — hos de bedste iblandt dem — en saa brændende kjærlighed til Gud og til hans søn og et saa trofast, livslangt arbeide i menneskeslegtens tjeneste, at jeg tænker, vi for vor del gjør rettest i ikke at tale alt for høit om deres vildfarelser.

Og hver gang vi synger: «O hoved høit forhaanet med blodig saar og ve», eller: «Jesu din ihukommelse», da faar ogsaa vore hjerter — de, som ofte er saa kolde — et pust fra den kjærlighed, som luede i middelalderens munkecelle, da nynner vi med paa den lovsangstone, der klinger ud fra *denne* afdeling af «den store hvide flok, vi se».

Men middelalderens kirke sank og dens munkedømme sank. Lidt efter lidt blev det saa, at det næsten alene var fra den kirkelige oppositions rækker, at kirkens aand fra de gamle dage gav sig noget sterkere udslag. Men i denne tid fik kristenheden en ny række af martyrer, ædle bekjendere af Jesus Kristus, som maatte bøde med sit liv for den officielle kirkes dybe sunkenhed. Jeg skal bare nævne én af dem: Johan Huss, han, som i selve baalets flammer sang sin salmesang til «Kristus, den levende Guds søn». Men vi ved jo, at ogsaa han er forsangeren i en stor skare, hvis sang til slut rungede ud over verden i «Vor Gud, han er saa fast en borg».

Martin Luthers navn blir jo i almindelighed nævnt paa alle helgens dag, og hans storverk blir lovprist. Men det er ogsaa det eneste navn, som da lyder i vore kirker. Han er for det protestantiske lægfolks opfatning bleven kirkens eneste helgen fra apostlernes dage til vore. Det er at give ham en urigtig stilling. I grunden handler man uret baade mod ham og mod de andre ved at lade ham staa saaledes alene, istedenfor at stille ham midt ind i den «sky af vidner», som han i virkeligheden er omgiven af, de store hellige i hele den kristne kirke.

Men jeg kan ikke slutte, uden at sige et par ord ogsaa om vor egen tid. Den er jo indenfor kristenheden det store frafalds tid, de smertelige nederlags tid, jeg kan vel tilføie: den dybe skamrødmes tid. Men udenfor kristenheden, ude i hedningeverdenen er den en seirens tid, eller dog ialfald de løfterige begyndelsers tid. Ogsaa i vore dage er der dog, det siger vi med stolthed, de missionærer, som har havt den store ære at miste sit liv for Jesu Kristi tros skyld. Og vi tør haabe paa, at ogsaa inden kristenheden skal bladet vende sig, og Guds kirke skal reise sig af sin svaghedstilstand og vinde seire paany. Der mangler ikke paa tegn, som tyder i den retning. Men *det* skal siges, at ogsaa i sin svagheds tid har Guds kirke havt evne til at frembringe ædle skikkelser og sterke vidner rundt om i landene. Jeg vil pege paa et par fra vort eget land, et par mænd, som vi alle kjender. Den første skal være den stilfærdige Kristiania-prest, der i begyndelsen af vort aarhundrede optog kampen mod landets første tænker og herskende — fritænkerske — dannelse, som siden i mange aar prækte for tomme bænke, men som i aarhundredets midte blev lyttet til som ingen anden prest, *gamle Vexels,* han, der mod slutningen af sit liv fik det ufortjente kjættermerke indbrændt paa sin pande og dermed sin del af den lidelsens *bitterhed,* som er de store helliges adelsmerke. Og den anden, jeg vil pege paa, skal være den

underlige bondegutten fra Smaalenene, *Hans Nilsson Hauge,* han som de puttede ned i raadstukjelderen her i Kristiania, til de fik hans kjæmpesterke helse knækket. Men før de fik ham did, havde han sat en religiøs bevægelse igang, som ikke har *mange* sidestykker i den norske kirkes historie.

Jeg har nævnt navnene paa nogle af dem, som staar for apostelens øie iført de lange, hvide klæder og med palmegrene i sin haand. Ogsaa for *vore* øine kan vi vel sige, at de staar saaledes. Men naar hele flokken staar for vort minde i denne skinnende renhed, saa er det ikke, fordi de var uden feil. Der er ikke én af dem fra Origenes og Justinus martyr af og til Luther og Hans Hauge, uden at de har sine store feil. Og det er feil, som ofte paanøder sig os, naar vi sætter os ind i deres liv, selv om vi *ønsker* at lukke vore øine derfor. Men derfor heder det ogsaa om dem, at de har tvættet sine klæder og gjort dem hvide *i lammets blod*. Det er sandt: ogsaa i sig selv var deres liv renere og bedre end andre menneskers. Men det er aldeles ikke *det*, som giver dem denne skinnende hvidhed, hvori de staar baade for *vort* øie og for den hellige seers. I sig selv er ogsaa *deres* retfærdighed ikke som det rene, men som det «besmittede», det skidne klædebons. Det er det dybe hemmelighedsfulde forhold, hvori de staar til naadens Gud og til lammet, der er slagtet, det er *det*, der gjør dem «hvide som sne».

Og dermed træder disse *store* helgener tilbage ind i den talløse skare af alle de smaa, hvis navne ingen kirkehistorie har kunnet optegne, men som alligevel er opskrevne i livsens bog. Vi feirer de store hellige, deres livs storverk og deres karakters dyder; vi nævner deres navne med stolthed som de ypperstes inden menneskeslegten. Men det bedste, de eier, er dog ikke noget andet, end det, de har tilfælles med *alle* dem af Adams sønner, som har fundet veien frem til lammets blod.

Og derfor er der ét ord, der klinger som den dybe grundtone i lovsangen fra hele denne store skare, som ingen kan tælle; det er ordet: frelse («saliggjørelse») De rene engle synger om, at «velsignelsen og æren og visdommen og taksigelsen og prisen og magten og styrken tilhører vor Gud». Om alt dette kan vel de høie engle baade tale og synge bedre end vi fattige menneskebørn. Men der er et ord, som menneketungen udtaler med en klang, som ingen engel kan give det, og det er ordet: frelse. Det fik sin klang den dag, vi vaagnede og saa os paa randen af den fortabelse, som ingen engel har stirret ned i. Og det er det, som giver den dybeste tone i hele den store lovsang, som fra al skabningen stiger op for Guds trone.

Christofer Bruun.

EN RØST UDENFRA.

Ved pastor Gustav Jensen.

Det er anseet som grunddraget ved vor tidsalder, at den allevegne spørger efter det *virkelige* og retter sit arbeide paa at udforske og vinde til eiendom hele den tilværelse, som faktisk foreligger. Det er rimeligvis ogsaa et stort vekstfremskridt — at ligne med indtrædelsen i den voksne alder — som er skeet derved, at menneskeaanden har forladt de aprioriske konstruktioner og de romantiske drømme for med al sin kraft at begive sig ind i virkeligheden og tilegne sig den. Det ligger i sig selv nær at antage, at denne retning med virkeligheden, efterat den engang er vundet, vil vise sig at være en umistelig erhvervelse, som hører med til slegtens vekst og mere eller mindre vil give enhver følgende tid sit præg. Den har desuden praktisk godtgjort sin værdi. Der er ad denne vei i kort tid naaet forbausende resultater paa en række af menneskelivets omraader, og der har aabnet sig saa store arbeidsfelter foran, at den ogsaa derved er betegnet som fremtidens vei. Og vi er midt oppe i erfaringen af, at alle vore erkjendelser, under indflydelsen af dette vekstfremskridt, er i begreb med at omformes for at begrundes dybere.

Imidlertid synes vi ikke at være blevne lykkelige derved. Tvertimod høres der mange alvorlige klager over, at de nuværende tilstande i dybere forstand er høist betænkelige.

Det er forstaaeligt nok, at den vaagnende virkelighedssans først har vendt sig mod det mest paatagelig virkelige: naturen og dens liv og love. Vor tidsalder har derfor ogsaa været naturvidenskabens og opfindelsernes tidsalder; den naturvidenskabelige methode har hersket, og en med de fornødne forandringer tilsvarende methode (den historiske) har vundet indgang paa aandsvidenskabernes omraade. Men heraf har en farlig livsretning fra menneskevæsenets dybder taget gunstig anledning. Den saakaldte naturalistiske livsretning — passende kaldet saa, fordi den kun har sans for én side af den virkelige tilværelse — har i vor tid

vundet megen indflydelse, idet den dristig har fremstillet sig selv som indehaver af den hele virkelighed. Sagen er meget mere, at den har budt menneskene en lemlæstet virkelighed og forholdt dem den ædleste del af den virkelige tilværelse. Deraf de betænkelige tilstande og de mange klager. Deraf ogsaa de krav, som stilles fra saa mange hold, at det gjælder om at gjøre et dybere greb i virkeligheden, hvis ikke det nye vekstfremskridt skal blive os til fordærvelse.

Idet naturalismen — for at bruge det omfattende navn, der giver plads for mange afskygninger og navne — kun har havt øie for naturen, dens liv og love, som den uden videre ogsaa har overført paa menneskeverdenen, er den stødt an mod saa betydningsfulde og praktiske virkelighedsinteresser som den menneskelige frihed og den moralske og religiøse sans. Den har foreslaaet menneskene at leve uden dem, men det viser sig altid bedre, at det gaar ikke. Disse magter tilhører simpelthen virkeligheden og det menneskeverdenens mest centrale virkelighed, og man kan ikke leve til trods for virkeligheden. De har paa sit omraade kjendsgjerningers art paa samme maade som lys og varme og elektricitet paa sit. Man ved ikke, hvad lys og varme og elektricitet er, man kan heller ikke forklare den menneskelige frihed eller den moralske og religiøse sans; man ved kun, at de er der som aandelige kjendsgjerninger med sit særegne liv og sine love, og at man maa anerkjende dem, trænge ind i dem og bruge dem for at kunne leve. De har ogsaa deri kjendsgjerningers art, at naar man mener at kunne undvære dem og kanske endnu til slaar dem i ansigtet, saa slaar de igjen, saa det føles gjennem det hele system. Det er her, naturalismen lider sit store skibbrud.

Et literært udslag af dette naturalismens skibbrud overfor virkeligheden foreligger hos os i *Garborgs* «Trætte mænd». Det er et arbeide af fremtrædende betydning, baade paa grund af emnets dybe interesse og paa grund af den konsekvense og fine og raa kraft, hvormed det er gjennemført. Man spørger, idet man følger dette paa engang gribende og ynkelige sørgespil: hvorledes bliver der «trætte mænd»? Idet de bryder med den moralske og religiøse virkelighed. Hvad følger deraf? De kan ikke leve. Det er den første del, skibbrudet, som har denne interesse. Thi hvad den anden del angaar: redningen, saa er den vistnok et raab efter noget nyt fra bedre og lysere egne og er deri en af de mange

merkelige røster i tiden. Men den viser tillige ved sin taagede og blandede art, at den fra virkeligheden løsrevne naturalisme let bliver moder til en ligesaa rodløs idealisme, hvis ikke noget sterkere og mere virkeligt kommer imellem.

Garborgs bog er, som bekjendt, kun en norskfarvet bølge af en almindeligere europæisk strømning, der flyder med de samme tanker. Paa det omraade, der i gamle dage kaldtes det skjønliterære, fremtræder der i de forskjellige lande en række forfattere, der giver udtryk for denne strømning, nogle paa en afmægtig, i stemninger opløst maade, andre paa alvorlige og af reelle livsmagter grebne mænds vis. Men denne strømning gaar langt ud over dette snevrere literære omraade; den finder sine talsmænd inden naturvidenskaben, inden filosofien og historien. De er alle enige i at erkjende naturalismens og de med den beslegtede retningers utilstrækkelighed til førelsen af et sundt menneskeliv i personer og samfund og anser den videnskabelige forskning med dens methoder og resultater som en altfor fattig erstatning derfor. De peger paa de smertelige saar med hensyn til livskraft og oprindelighed, hvoraf vor tidsalder lider, og finder grunden deri, at menneskelivets dybeste kilder ikke er aabne. De søger et fremskridt i *real* livsbetragtning, de kræver, at naturalismen paa den ene side, den videnskabelige methode paa den anden side ikke mere skal lemlæste virkeligheden, men at tilværelsens karakterdannende grundelementer, de moralske og religiøse livsmagter, skal anerkjendes og bruges som de simple og uundværlige kjendsgjerninger, de er. Det er et udtryk, som i forskjellige skikkelser ofte kommer igjen hos dem: *man maa skaffe plads for troen.*

Ikke mange af disse forfattere er kristne. Nogle af dem er det, men for de fleste betyder «troen» kun i almindelighed anerkjendelse af de aandelige livsmagter som realiteter og en dertil svarende praktisk brug af dem. De har mere lært af egen eller fælles smertelig erfaring, end de har lært af kristendommen, ialfald saavidt de ved. De færdes mere i kristendommens menneskelige forudsætninger end i kristendommen selv. I én forstand er derfor deres vidnesbyrd saa meget troværdigere. Og i det hele er det klart, at en saadan real livsopfatning, hvis den vinder fremgang, baade i sig selv byder menneskene en sundere livsgrund og bedre bereder jorden for kristendommen, end den løse art idealisme, der er naturalismens nødvendige bagslag og omgaaes med aander.

Paa den anden side kan det ventes, at ogsaa selve den nuværende kristendomsskikkelse vil have gavn af en saadan menneskeaandens dybere indtrængen i virkelighedens verden. Den vil intet opgive af det, som er kristendom fra begyndelsen, og hvis korte sum bekjendes gjennem Kristi hele kirke i de tre troesartikler. Men den vil kaldes til at afføre sig det overflødige og uvirkelige, som den bærer med sig fra svundne tiders livsanskuelser og tankeformer; den vil blive mere simpel og central og samle sig om det evige evangeliums store kjendsgjerninger og lærdomme. Og den tør rimeligvis ogsaa haabe en anden vinding. Vistnok vil menneskeaanden aldrig, hvor langt den end trænger ind i menneskelivets hele virkelighed, der finde aabenbaringen, som er en gave fra oven, fra det guddommelige liv. Men jo mere den gransker ogsaa den sjælelige og aandelige virkelighed, des bedre vil den i menneskevæsenets indre kunne erkjende de store grunddrag, hvorpaa Gud naadig svarer med evangeliet og des bedre vil den kunne skatte dets værd. Lad os paa den ene side tænke paa syndsbevidstheden, paa den anden paa trangen til et evigt, personligt, fuldkomment liv. Uden evangeliet finder disse umaadelige virkelighedsinteresser, som dog tilsidst dybest bevæger menneskelivet, intet svar. Man kunde ogsaa slutte: til virkelighed svarer virkelighed, hvis det ikke gik til paa en anden maade. Men Gud svarer paa disse menneskelivets grundspørgsmaal i evangeliet, d. e. i Jesus Kristus, særlig i hans død til vore synders forsoning og i hans opstandelse til vort evige liv.

Paa en reise i forsommeren 1892 saa jeg i et boghandlervindu i Agram en bog med titel: *«Er historien en videnskab?»* af den daværende italienske undervisningsminister *Pasquale Villari*[1]). Spørgsmaalet interesserede mig baade i sig selv og særlig ogsaa paa theologiens vegne. Thi det har altid forekommet mig, at historien og theologien nogenlunde er henviste til at dele skjæbne med hverandre, naar der spørges om retten til at føre navn af videnskab. Ogsaa historien handler allevegne med stof, der er gjennemvævet med elementer, som fornuften ikke har kunnet gjøre sig til herre

[1]) Offentliggjort i Nuova Antologia 1891. Oversat paa tysk af dr. phil. Hermann Loevinson, Berlin 1892.

over: den menneskelige frihed, de gode og onde handlinger, for ikke at tale om selve religionerne. Hvis historien dog kan kaldes en videnskab, naar den kun handler med det virkelige og methoden er fornuftig, saa kunde der maaske ogsaa være en smule haab tilbage for theologien. Den kunde da maaske undgaa den sørgelige skjæbne, som dens uvenner truer den med: efter engang at have været videnskabens dronning at blive sat helt udenfor det hellige rige.

Det viste sig imidlertid ved gjennemlæsningen, at forfatteren ikke havde megen interesse for den akademiske side af det spørgsmaal: er historien en videnskab? Den livlige forhandling, som spørgsmaalet i den sidste tid har fremkaldt, giver historien hovedsagelig valget mellem at være en kunst og en videnskab. Forfatteren gjør hertil paa det første blad af sin bog den træffende bemærkning, at det maaske var bedst straks at drage den slutning, at historien hverken er poesi eller filosofi eller kunst eller videnskab, men historie. Man leder ogsaa i hele hans fremstilling forgjæves efter et formelt svar paa titelspørgsmaalet. Men man kunde vel af hans udtalelser sammensætte det omtrent saaledes: Historien tilhører ikke de exakte videnskaber, hvis stof og fremstilling udelukkende beherskes af kausalitetsloven. Dog er den en videnskab, fordi den beskjæftiger sig med virkelige kjendsgjerninger og deres sammenhæng og love og derved følger en fornuftig, efter dens stof afpasset methode. Men der indgaar i den et element af kunst, baade for fremstillingens skyld, der bør søge at gjøre det forbigangne anskueligt og nærværende, som da det oplevedes, og for indholdets skyld, idet der efter de omhyggeligste studier kræves noget af en inspireret kunstnerisk evne for at gribe begivenhedernes indre sammenhæng og aand. Og endnu nødvendigere for historieskrivningen er en moralsk sans, der kan afgive den værdimaaler, uden hvilken personer og begivenheder og sammenhænge bliver væsentlig ligegyldige og synker sammen i en forskjelsløs blanding uden maal og mening. Forfatteren gjør saaledes front mod dem, der forsøger at gjøre historien til en exakt videnskab som *Buckle,* naar han vil grunde Englands historie paa statistiken eller Indernes civilisation paa den ris, de spiser Og han adskiller sig fra dem, der er tilbøielige til at gjøre historien til en kunst, idet det er historiens eneste opgave at gjengive det objektivt virkelige, det i fortiden skede, hvorved kunsten, saavidt

der er brug for den, kun er tjener. Men navnlig har han for øie visse overdrivelser ved brugen af den historiske methode, som hænger sammen med en naturalistisk aandsretning i tiden. Det er hertil den almindelige interesse ved hans skrift knytter sig. Herfra munder hans tankegang ud i en række almindelige udtalelser, som aabenbart er det egentlige, han vil sige, og som gjør ham til en af talsmændene for det fremskridt i real livsopfatning, hvorom før er talt.

Forestillingen om en plan i historien er, siger forfatteren, første gang kommen ind i verden med kristendommen og dens tro paa én Gud, der styrer og leder alle ting mod sit maal. Augustins «Gudsstat» er det første store udtryk herfor. Med ham begynder den skole, som kaldes den theologiske, og som gaar gjennem den hele middelalder. Det var ikke egentlig dens feil, at den i alt saa den verdensskabende og verdensordnende Guds haand, men at den derved brugte en urigtig methode. Den saa alt kun ovenfra og lod Gud styre menneskene paa en vilkaarlig og udvortes maade, som en kusk styrer sine heste. Menneskene havde liden selvstændig betydning, var mere blinde redskaber for den altstyrende Gud. Planen blev derfor let en apriorisk plan, der paa en kunstig maade paatrængtes begivenhederne. Det næste udtræk kom i renaissancen, der opdagede mennesket og beruset af sin opdagelse glemte Gud og ganske syntes at skyde forsynet ud af historien. Renaissancen ser allevegne kun mennesket, og det det individuelle, selvbevidste, nulevende menneske. Dens historieskrivning indskrænkede sig derfor ogsaa for det meste til at behandle samtidige begivenheder og kunde af den grund lettere naa en vis historisk sandhed, fordi dens egen aand var ensartet med begivenhedernes aand og den ikke behøvede, hvad den helier ikke formaaede, at gaa ud af sig selv for at hensætte sig i den fortid, som er historiens egentlige sted. Det attende aarhundrede frembragte derefter menneskeskemaet, det abstrakte, almindelige menneske, der er som en tabula rasa, et ubeskrevet blad, hvorpaa sanseindtrykkene skriver sine skrifttegn, og dog altid kun det attende aarhundredes menneske, uforanderligt og ubevægeligt, prædikende «oplysningens» tanker, i hvor fjerne tider man end sætter det hen. For dette aarhundrede er selv urtidsmennesket en ræsonnør. Man skabte de forgangne tider i sit eget billede. Tidsalderens historieskriver er Voltaire med sin ubestridelige fortjeneste af at

have udrenset mangen fabel af historien, men som sin hele tid uskikket til at skrive den sande historie, paa grund af «en fuldkommen udygtighed til at gaa ud af sig selv».

Ad kulturudviklingens vei er det først det nittende aarhundrede, der har naaet til at erkjende, hvad man kunde kalde det historiske menneske, det virkelige menneske, der forandres fra aarhundrede til aarhundrede, fra aartusende til aartusende, «udvikler sig» og gaar fremad. Disse tanker, der forekommer os saa naturlige og er gaaet os ganske i blodet, tilhører saaledes, bortseet fra tidligere tilsprang, en forholdsvis sen tid. De hænger sammen med Kants filosofi, der forstyrrede det attende aarhundredes tankeverden ved at forlægge tyngdepunktet fra udenverdenen og sanseindtrykkene ind i den menneskelige aand med dens fornuftige love. Og de hænger særlig sammen med den Hegelske filosofi, hvorefter alt befinder sig i en *tilblivelsesproces,* hvori det absolute vil aabenbares. Men mens Hegel forfulgte disse forestillinger ad den rene tænknings vei og derved henfaldt i aprioriske konstruktioner af historien, opstod under indflydelsen af de samme tanker en ny historisk skole, der fulgte en methode a posteriori, idet den vendte sig mod udforskningen af de virkelige begivenheder og den nøiagtige granskning af deres sammenhæng i forhold til den fremadskridende menneskelige aand og dens love. Saaledes fremkom den *historiske methode,* der vistnok var beskednere, men havde den større virkelighedsinteresse, og som i kort tid ved mænd som F. A. Wolf, Savigny, Humboldt, Niebuhr, naaede resultater, der ikke blot sikrede dens ret inden historien, men bragte alle aandsvidenskaber til at tilegne sig den og lod dem alle undergaa en kjendelig fornyelse.

Forfatteren bliver ikke træt af at anerkjende den historiske methode, som har ført menneskeaanden tilbage til virkeligheden og lært den at søge livets grundtanker ikke fjernt borte i blaa abstraktion, men midt i den bevægede udviklings løb, formende og dannende den og stridende deri for efterhaanden at afklares og give et sikkert udbytte. I saa maade yder han ogsaa den med Auguste Comte begyndende positivistiske skole en meget uforbeholden anerkjendelse. Denne skoles egentlige indhold finder han at være den historiske methode. Man maa opgive at beskjæftige sig med det absolute, det skjønnes, det sandes, det godes idé. Ad den vei naar man kun til uvirkelige og blodløse spekulationer. Man maa slaa ind paa en mindre fordringsfuld, men mere paalidelig vei. I den

menneskelige aand forefindes der fornuftige love, der er en tankeverden, som kan efterforskes. Paa den anden side foreligger der en historie, hvori alt det giver sig tilkjende, som foregaar i den menneskelige aand, og derhos antager en af den uafhængig, objektiv karakter. Vil jeg nu, siger Comte, lære f. ex. det skjønne at kjende og beskjæftiger mig til den ende med det skjønnes evige idé, saa betragter jeg derved kun min egen aand og kommer aldrig ud over abstraktioner, hvis værd umulig kan faststilles. Betænker jeg derimod, at det skjønne skaber *kunsten,* der foreligger udenfor mit eget jeg og uafhængig af det, og begiver jeg mig ind i undersøgelsen af kunstens kjendsgjerninger og love, saa vil jeg erkjende det skjønne, saaledes som det findes i den historiske virkelighed, i kunstens verden. Jeg vil da kunne se, om de tanker, jeg har dannet mig derom, holder prøve. Vistnok vil jeg paa den maade kun finde love og kjendsgjerninger, ingen absolut erkjendelse af det skjønne (resp. det sande, det gode). Men hvad har alle systematiske afhandlinger om disse idéer udrettet? Og hvad har paa den anden side naturvidenskaberne udrettet? De har ikke vidst, hvad elektricitet, lys og kraft er, dog har de skabt læren om elektricitet og lys og frembragt mikroskopet, telegrafen, dampmaskinen. Al aandsvidenskab maa gaa den samme vei og har endelig fundet den ved den historiske methode.

Vistnok maatte positivismen gjennemgaa en række skarpe angreb fra metafysikernes side; de anklagede den for materialisme og skepticisme. Ikke destomindre gjorde den methode, den forfegtede, paa grund af sit værd rivende fremskridt, mens metafysiken kom mere og mere i miskredit. Den historiske methode med de dertil svarende studier blev begunstiget af altid større fremskridt; den syntes ikke blot at give alle aandsvidenskaber, men ogsaa literaturen og kunsten, ja hele det moderne liv dets form. Den bemægtigede sig endog selve filosofien. For at studere filosofi, pleiede man at sige, maa man studere dens historie; det er dens eneste del af betydning. Og den havde den største indflydelse paa opdragelsen. I de sidste femti aar har, som man med rette kan paastaa, vor opdragelse været af historisk art. Og det haab vandt indgang, at man ad denne vei skulde naa hen mod virkelig at løfte det slør, som ligger udbredt over menneskesjælen og hele den aandelige verden.

Men allerede viser der sig flere og flere tegn paa en reaktion. Man hører sterkere og sterkere et forsagthedens raab, der tvinger sig frem fra de trætte sind og bryder sig bane gjennem den hele literatur som et tegn paa nye tider.

Man forstaar, hvad der er iveien, naar man betænker, hvad det er den historiske methode og videnskaben i det hele kan og hvad den ikke kan.

Man tage et exempel. Det gjælder Dantes Divina comedia. Man prøver da det udødelige verk efter dets historiske elementer og opsøger dets kilder. Man begiver sig ind i aarhundredets politiske, literære, filosofiske historie og derefter gjør man Dantes kundskaber, idéer, overbevisninger og politiske lidenskaber til gjenstand for sin undersøgelse. Man forsker videre efter, hvor meget af middelalderens mange sagn om den hemmelighedsfulde reise i de tre riger, der var ham bekjendt, hvad han har hentet af dem og hvad ikke. Man vil saaledes efterhaanden kunne samle alt det materiale sammen, hvoraf kunstverket er udført og kunne gaa det efter i sømmene ved et objektivt, sikkert, videnskabeligt arbeide. Hvad har man saa opnaaet?

Der er ingen grund til at nedsætte dette arbeide; det er nødvendigt og uundværligt. Men i virkeligheden lærer man ad den vei alt at kjende, kun ikke hvad den guddommelige komedie i sandhed er. Man har samlet sammen det materiale, Dante har benyttet, men man har ikke dermed betraadt det tempel, hans aand har bygget. Man ved egentlig kun, hvad der *ikke* er af Dante. Ved at indbilde sig, at man ad den vei lærte Dantes verk at kjende, vilde man ligne en mand, der skrabede farverne af Madonna della Sedia, igjen bragte dem paa paletten og raabte: her har I Raffaels maleri! Undersøg paa den videnskabeligste maade hint materiale, hine farver, I finder aldrig den guddommelige komedie eller Madonna della Sedia deri. Thi *en personlig, levende og skabende kunstneraand* har frembragt dem, de forstaaes tilsidst kun af en beslegtet aand, der paa en for videnskaben utilgjængelig maade *lever* sig ind i dem. Foruden hint materiale og dets videnskabelige bearbeidelse spørges der saaledes om en subjektiv, personlig, uvidenskabelig faktor, ellers bliver kunstverket uforstaaeligt og en virkelig literær kritik en umulighed.

Man tænke paa et andet livsomraade: begivenhederne, handlingerne, de handlende personer i historien. De er alle produkter

af den civilisation, som har frembragt dem. Og alligevel er de af den forskjelligste art: inkvisitionen, terrorismen, korstogene; Franz af Assisi, Ignatius; martyrer og mordere. Hvorledes bedømme dem? Er det tilstrækkeligt at sige: moralen er i bestandig vorden, forskjellig i de forskjellige tider, lande og personer efter de forskjellige forudsætninger? Ad den vei bliver det hele uden væsentlig interesse, historien en leg, uden værdimaaler bliver alt værdiløst. Er det tilstrækkeligt at sige: videnskaben beskjæftiger sig kun med love og kjendsgjerninger? Ogsaa en god og en ond handling, ogsaa det gode og onde er kjendsgjerninger; man maa adskille dem, ikke sammenblande dem. Det er en sag af allerstørste betydning for hele vort sædelige liv.

Ligesom kunstverket ikke kan bedømmes uden ved hjælp af en kunstnerisk sans, der ligger udenfor videnskaben, saaledes heller ikke begivenhederne, handlingerne, personerne uden ved hjælp af en indre sans, der ikke er viden, men *samvittighed*. I moral som i kunst vilde den ensidige gjennemførelse af den historiske methode ende med at dræbe det gode og det skjønne.

Og i det hele: Det er et tvingende behov hos menneskene at kjende sin aands natur, udspring og bestemmelse; thi alt dette har den mest ligefremme indflydelse paa livsførelsen og livets værd. Fornuft og samvittighed lader sig i saa maade ikke afspise med tvil og uvished. Disse spørgsmaal dukker altid paany op og forlanger sin ret, hvis ikke for lutter fornuft alt skal blive ufornuftigt og alt afmægtigt.

Idet forfatteren saaledes peger paa den historiske methodes som enhver videnskabelig methodes grænser, viser han hen til de følelige skader, som dens overherredømme i vor tid har fremkaldt.

Efter den stilling, han indtager (som leder af den offentlige undervisning) ligger det ham nær at tænke paa skolerne. Der høres idelige klager over, at de unge mennesker har saa liden aand og skriver saa slet, skjønt de længe har studeret de italienske, græske og romerske klassikere. Saa kommer lægerne: lidt mere Dante, lidt mere Homer, lidt mere Manzoni. Ministeriet udvider læsningen af Dante, Homer, Manzoni, og efter nogle aar er nedgangen endnu kjendeligere end før. Thi naar man lægger hine forfattere paa anatomibordet og viser dem frem efter at have dræbt hos dem den aand, der har gjort deres verker udødelige, er en

kvantitativ forøgelse kun et onde. Vi har forvexlet midlerne med maalet; methoden er blevet selvgyldig.

Han dvæler ved den mangel paa oprindelighed og selvstændig skabende kraft, som allevegne viser sig i nutidens liv. Vi er blevne store udlæggere af fortiden, men har for lutter historie og historisk kritik meget hurtig talt i personlig evne. Exempelvis er der intet aarhundrede, der har vist sig saa uskikket som vort til at skabe en for det eiendommelig arkitektur. Med alle vore anstrengelser kommer vi aldrig ud over reproduktionen.

En afhandling af Fr. Nietzsche, som citeres («historiens nytte og skade for livet, Leipzig 1874), har en større rækkevidde. Vort stadige liv i fortiden, siger Nietzsche, berøver os mulighederne for lykke, thi kun den kan være lykkelig, der forstaar at leve i nutiden. Barnet er lykkeligt, fordi det ikke kjender fortiden, men lever i nuet. Vi derimod er som de dyr, der lever af åt tygge drøv. Vi har derved tabt altid mere af karaktereiendommelighed og skabende kraft; thi man opnaar ikke saadant uden ved at omsætte alt i eget kjød og blod og glemme fortiden. Ingen kunstner har udført et udmerket kunstverk, ingen feltherre vundet et slag, intet menneske, intet folk naaet sand storhed og frihed uden at have bragt det til et moment af *uhistorisk tilstand*, ɔ: uden for en stund at glemme historien for kun at leve i nutiden og kun erkjende og føle, hvad der *nu* skal siges og gjøres. Der har aldrig været nogen tid, da fortiden har hvilet saa tungt og kvælende paa nutiden som nu. Alt er kritik for det moderne menneske, som derfor lider af en meget svag personlighed. Den nye sygdom, hvoraf vi i vore dage lider, kan med rette kaldes den *historiske*. Men mennesket behøver ikke blot det historiske, der fører os ind i fortiden, men meget mere ogsaa det *uhistoriske*, som lader os leve i nutiden, og det *overhistoriske*, som leder vort blik fra det begrænsede til det ubegrænsede, fra den uafladelige vorden til det blivende og evige, nemlig kunst og religion.

Et meget dybtgribende personligt vidnesbyrd om disse farer paa væsentlig det samme omraade giver *Darwin* i sine breve og selvbiografiske optegnelser [1]).

I aaret 1881, altsaa aaret før sin død, skriver han: Indtil

[1]) Sml. *Charles Darwins liv og breve* i bibliothek for de tusen hjem I, Side 119 flg., Side 344, 347, 352 flg.

mit tredivte aar havde jeg megen glæde af poesien, ligesom af maleriet og musiken. Nu er jeg ikke mere i stand til at læse et vers. Jeg har forsøgt det med Shakespeare, men han byr mig næsten imod Ligedan er det gaaet med min sans for malerkunsten og musiken . . . Ja, selv naturens skjønhed gjør mig ikke mere den glæde som før. Kun romaner behager mig endnu meget, og jeg lader mig mange forelæse. Dette eiendommelige tab af de mest ophøiede æstetiske nydelser er i sandhed beklageligt. Min forstand synes at være blevet til en maskine, som alene er bestemt til at sønderdele store masser af kjendsgjerninger for deraf at uddrage love . . . Der er heri et tab af lykke, som kan virke skadelig paa forstanden og sandsynligvis endnu skadeligere paa den sedelige karakter, idet alt det afsvækkes, som i vort væsen heder følelse.

Nogle aar i forveien udtaler han noget lignende om sin religiøse tro: Jeg troede endnu paa Gud og sjælens udødelighed, da jeg efter mit besøg i de brasilianske skove skrev i min dagbog, at intet kunde give en fuldkommen forestilling om de følelser af beundring og andagt, som hint syn vakte. Nu derimod har den mest storartede natur ikke mere denne magt over mig. I saa maade kan jeg sige, jeg er blevet farveblind. Vistnok er det vanskeligt, ja umuligt, at opfatte hele denne vidunderlige verden tilligemed mennesket, der baade ser hen mod fortid og fremtid, som en frembringelse af det blinde tilfælde og af skjæbnen. Og saaledes ser jeg mig vistnok nødt til at anerkjende en personlig, skabende Guds tilværelse og maatte kaldes deist. Denne overtydning øvede endnu stor kraft over min sjæl, da jeg skrev «Arternes oprindelse». Men ogsaa den har efterhaanden tabt sig, og nu formaar jeg ikke mere at tro, at mennesket, som efter min faste overbevisning er fremgaaet af de laveste dyr, skulde være i stand til at løse saa store problemer. Hemmeligheden ved tingenes oprindelse bliver saaledes uløselig, og jeg maa nøie mig med at kaldes agnostiker. Men, tilføier han, han har ét tilbage, han ved, at et menneske kan gjøre sin pligt (but man can do his duty).

Disse den berømte naturforskers merkelige udtalelser har i sin oprigtighed et næsten tragisk præg. Det forekommer referenten, som der særlig er to ting at merke. Den første nævner Darwin selv, idet han med hensyn til hin tabte sans for kunst og skjønhed siger, at den ved en omhyggeligere brug rimeligvis havde

kunnet bevares, og at han, hvis han maatte begynde sit liv fra nyt, vilde paalægge sig denne omhyggeligere brug som pligt. Hvad der ikke bruges, dør bort — denne lov, som han selv klarest har fremstillet og belyst, bekræfter sig i hans eget liv. Og den har fuld anvendelse paa det anlæg, som af alle anlæg hos et menneske er det midterste og oprindeligste og fineste: det religiøse. Det *er* der, det gjør sig stundom sterkt gjældende som hos Darwin, men hvis det ikke bruges og altid tilsidesættes for andre, dør det efterhaanden bort og efterlader bevidst eller ubevidst et tab, som svarer til dets værd. Det tragiske ved hans livshistorie ligger deri, at han tilsidesatte baade det centrale religiøse anlæg og hine lyse anlæg for kunst og skjønhed for et andet af stort og ubestrideligt værd, det videnskabelige anlæg, hvormed han var særlig udrustet. Resultatet var, at han gik bort med uløst livsproblem, som agnostiker, kun med én sidste redningsplanke at holde sig ved: men et menneske kan gjøre sin pligt.

Men dernæst kommer man uvilkaarlig til det spørgsmaal: Hvorfra havde Darwin den overbevisning, at et menneske kan gjøre sin pligt? Denne tro paa moralen ligger udenfor videnskaben i det væsentlige paa samme maade som troen paa Gud. Den er heller ingen erfaringssætning i videnskabelig forstand; de fleste mennesker har moral, men der gives ogsaa dem, der fornegter den, paa samme maade, som de fleste mennesker har religiøs tro, men nogle er agnostikere eller ligefremme fornegtere. Det ligger nær at slutte, at hvis Darwin havde fulgt den samme linie med hensyn til sin moralske tro, som med hensyn til sin religion, havde resultatet ogsaa her maattet blive agnosticisme. Men han vil ikke længere, han stanser pludselig op, og uden at anføre nogen videnskabelig grund udbryder han i et helligt ord, som i høi grad kommer hans person og hans videnskabelige arbeide til gode: «But man can do his duty». Med samme hellige ret kunde han have sagt: Men et menneske kan tro paa Gud. Det passer sig ikke her at undersøge grunden til, at de moralske anlæg kan fastholdes og uddannes, mens de religiøse dør bort. Det er nok at nævne, hvad der hører med til ethvert anlægs liv og vekst: 1. personlig opøvelse og troskab, 2. omgivelserne (i vid forstand).

Men ikke alle stanser der, hvor den store forsker stansede. De giver den moralske tro til pris, som de har givet den religiøse

tro til pris. Og fra videnskabens side er der neppe noget væsentligt iveien herfor. Meget mere, hvis der ikke udenfor videnskaben gives virkelige kjendsgjerninger og love og det af en høiere og for menneskelivet mere betydningsfuld art end videnskaben, saa er det snarere ret og fordomsfrit og følgerigtigt at opgive den moralske tro sammen med den religiøse. Der er ogsaa dem, der, idet de benytter sig af videnskabens navn, gaar fremad paa den vei. Og der er i vort aarhundrede en mængde populære fremstillinger, anskuelser og livsførelser, som mere bevidst eller mere ubevidst hænger sammen med denne vei. Det er ad denne vei, menneskene vender tilbage til dyrene.

Uden at afvige fra bogens grundtanker har referenten i de foregaaende bemerkninger om Darwins udtalelser formet dem mere frit. Han vender tilbage til det nøiagtigere referat og kommer til den slutning, hvorimod alt peger hen:

Man maa skaffe plads for troen.

Forfatteren tager sit udgangspunkt fra *Kant*, som efter at have tilkjendt «den rene fornuft» alt, hvad der falder ind under kausalitetsloven, overgiver til «den praktiske fornuft» med lige ret de store livsinteresser, uden hvilke mennesketilværelsen ikke kan tænkes. Blandt menneskenes mængde opstod haab og tro paa Gud og et tilkommende liv altid af sig selv, uafhængig af skolen, ja ogsaa den til trods. Og skolen har ingen ret til med anmasselse at trænge ind i ting, som er af fælles menneskelig interesse. Var de et udelukkende privilegium for fornuft og videnskab, saa vilde de ogsaa kun være et privilegium for nogle faa. Men de er meget mere den hele slegts eiendom og maa være tilgjængelige for alle; det er da providentielt, naar de unddrager sig den rene fornuft for at aabenbare sig for følelsen og samvittigheden og være den praktiske fornufts arv.

Troens ret er saaledes grundet i selve livets virkelighed. Der behøves intet bevis for, siger forfatteren, at behovet for at *tro*, om paa intet andet, saa paa pligten, fædrelandet, menneskeheden, til trods for enhver theori, altid paany vaagner i menneskehjertet, og det ikke i kraft af noget ræsonnement, men som en

livsnødvendighed. Saa uundværlig er denne tro, at hvis vi kunde forstyrre den, vilde vi trin for trin gaa tilbage mod vildheden og tilsidst tilintetgjøre selve fornuften.

Han minder om de høitidelige øieblikke, da vi ved deres dødsleie, der er os kjærest, staar ansigt til ansigt med livets hele tragiske virkelighed. Hvad har fornuft og videnskab at byde os for at holde os opreiste? Simpelthen intet. Skulde vi kun lytte til, hvad de havde at sige, var veien nedad mod dyrene den eneste mulige for os. Naar der derimod midt i vor smerte med uimodstaaelig magt vaagner et haab hos os, som gjenopretter vort livs harmoni, helliger vor sorg, forhøier vor kjærlighed og gjør følelsen af vor menneskeværdighed levende i os, tør vi da i fornuftens navn omstyrte vor naturs helligste og værdifuldeste love? Har fornuften ret til at tilintetgjøre denne tro og dette haab og derved i menneskehjerterne frembringe en tomhed, som den selv ikke kan udfylde, gjøre livet til en selvmodsigelse og berøve det dets indhold? Maa den ikke meget mere i denne tro og dette haab se *kjendsgjerninger og love, der tilhører menneskenaturen, og prøve dem paa deres værd?*

Og som paa det religiøse omraade, saa paa det moralske. Sæt, at Bentham havde godtgjort, at dyden beroede paa velforstaaet egeninteresse, eller at Stuart Mill havde eftervist, at den fremgik af en forening af private og offentlige interesser, hvor naaede vi hen med saadanne anskuelser? Vi vilde berøve moralen dens eiendommelige væsen og fratage den dens hellighed og glorie. Er ikke efter alle interesseberegninger, hvad enten i god eller slet forstand, det menneske en nar, som rolig og uden bihensyn byder døden trods, naar kun det gode triumferer paa jorden? Og er det ikke netop en saadan handlemaade, vi dybest beundrer? Og er ikke denne saa lidet beregnede, saa lidet videnskabelige beundring netop det helligste i os og det sikreste bevis for, at vi har del i det guddommelige i verden? Kan der da, naar livets virkelighed skal udforskes og forklares, bortsees fra saadant?

Der er intet spørgsmaal, der nu er saa brændende som det sociale. Fra det truer os nye trængsler; det lader os midt under vore høit priste fremskridt atter se barbariets spøgelse. Det vil aldrig blive løst, saalænge man kun ser det fra den økonomiske side. Den ene samfundsklasse maa lære at opofre sig for den anden; der spørges om en levende følelse af broderkjærlighed,

medlidenhed og kjærlighed, hvis fællesord ikke er fornuft og videnskab, men tro.

Forfatteren overgiver undersøgelsen og værdsættelsen af disse troens kjendsgjerninger og love til filosofien, ligesom den paatrængende opgave at sætte skjel mellem dem og videnskaben. Men fremforalt er det nødvendigt i vore tider *at skaffe plads* for troen.

«Det er en modig, kraftig og tillidsfuld aand, der spørges om; den er nødvendig for at leve, og udgjør livets væsen. Formaar vi end ikke at forklare alt, saa trænger vi dog til en filosofi, der retfærdiggjør og muliggjør den tro, som kræves for at leve, og det paa den eneste vei, hvorpaa vi formaar det, derved at vi, som Kant passende har udtrykt det, tvinger fornuften til at indrømme troen den stilling, den har ret til. Problemet indskrænker sig for tiden mere end nogensinde til at bringe i erfaring, om vor videnskab lader troen have det rum, som er nødvendigt for menneskenes sædelige fremgang» (Campbell Fraser, philosophical development, «Mind», 1890, Side 1 flg.).

Forfatteren ender med en henvendelse til det italienske folk. Vi, siger han, som har havt den ros at indlede renaissancen og overgive verden dens goder, er ogsaa de, der mer end alle andre har arvet dens feil. Dengang skede det, at vore friheder gik til grunde, vor moral udartede og vor sedelige karakter fordærvedes. Fyrsterne, de lærde, paverne gav exempel paa en fordærvelse, af hvis afgrund efter aarhundreders trældom kun ét har reddet os: den politiske *tro,* som aldrig ganske var uddød hos os. Men denne tro er ikke nok til et frit og civiliseret folks liv, uden et høiere menneskeligt ideal kommer til. At gjenopreise dette ideal i folkets hjerte maa hos os være maalet for alt arbeide.

OM NOGLE SAAKALDTE SPIRITISTISKE FÆNOMENER.

Af professor dr. J. Mourly Vold.

(Slutning fra forr. hefte).

II.

Vi har saaledes fremstillet en psychologisk forklaring af den «spiritistiske skrift» og ikke tyet til aandetheorien — men rigtignok endnu kun med hensyn til dens almindelige karakter af automatisk skrift. Vort næste spørgsmaal bliver, om der maaske ved den «spiritistiske» skrift findes visse eiendommeligheder, der skiller den fra anden automatisk skrift, og som derfor ikke turde kunne forklares psychologisk, men kun ved aande-theorien. Jeg vil nu forsøge at svare paa dette spørgsmaal.

Hvad nu for det første skriftens *form* angaar, da fremtræder der ved den spiritistiske ofte en anden *haandskrift* end det skrivende mediums almindelige. Vi har fundet noget lignende angaaende det brev, som Janet lod Lucie skrive efter hypnotisk ordre. Dette maa nødvendigvis indtræde som en følge af, at den under-bevidste del af vort væsen, der ytrer sig gjennem automatisk skrift, er forskjellig fra den normale, har en anden sansning, hukommelse og ræsonnement end denne (hvad vi jo har seet mange eksempler paa).

Da vi var børn, skrev vi anderledes, end vi gjør nu som voksne, ikke bare paa grund af manglende færdighed; men idet vor almensans og vor karakter forandres, forandres ogsaa skriften. Da den person, der skriver automatisk, føler sig forskjellig fra, hvad han almindelig gjør, ja tildels optræder med en forskjellig karakter, hvorom mere senere, — maa der ogsaa blive en forskjel i skriften. I den hypnotiske tilstand skriver mange ogsaa oftere en eiendommelig haandskrift, i søvngjænger-tilstand ligesaa, i ophidsede øieblikke eller i distraktioner sker noget lignende. Naar Ilma efter *Kraft-Ebings* beretning under sin hypnose skrues tilbage til barneaarene, tror sig 8 aar gammel, bliver ogsaa hendes skrift

som alle hendes fornemmelser barnlige. Hvad det angaar, at skriften ofte er *bagvendt* eller skrevet som til at læses i *speil*, har mr. Myers gjort opmerksom paa, at saadan skrift oftere indtræder hos kjevhændte børn, naar de skal til at skrive: men hos dem er det jo den høire halvdel af hjernen, hvorfra bevægelserne sættes i gang, istedetfor som hos os den venstre; paa grund af denne analogi og af andre grunde opstiller Myers den hypothese, at de automatiske virksomheder staar i et særeget forhold til den høire hjernehalvdel.

Om end saaledes ikke haandskriften i og for sig tyder paa indvirken af væsener udenfor den skrivende, kunde man mene, dette fremgaar af den omstændighed, at skriften paa en maade konstituerer sig som *et individ*: den bærer en anden underskrift end mediets vanlige, mangen gang en afdød persons navn; den skal, efter hvad spiritistiske forfattere hævder, bære et fælles præg (kanske være «den samme»), ikke alene naar det samme medium til forskjellige tider optræder som repræsentant for samme aand, men ogsaa naar forskjellige medier undertegner samme navn, og der tales om lighed med vedkommende afdøde persons haandskrift. Jeg tror, forklaringen af disse fænomener ligger i følgende omstændigheder: At skriften, ja tildels indholdet, gjerne vil gjentage sig, naar den samme person skriver automatisk, følger vel af, at vi efter vor hele natur er vanemennesker. Janet fik fra den hysteriske kvinde, som han befalede at skrive et brev, senerehen et ligelydende brev paany uden forandring af et ord og skrevet ligedan. Endog det sunde menneskes *drømme* har en tendens til at konstituere sig som individer; der er mennesker, der jevnlig drømmer sig som prester, som ulve osv.; mange drømmer sig som skolebørn eller flyvende osv. Det er bevist, at der mellem de forskjellige gange, et menneske er i hypnotisk tilstand, finder en sammenhæng sted i hukommelsen, saa at subjektet i den ene hypnose ved, hvad det har oplevet i de tidligere (saavelsom hvad det har oplevet i vaagen tilstand), medens dette alm. er glemt i vaagen tilstand; det samme har Janet fundet at gjælde for de automatiske skrivetilstande, der jo har den somnambule karakter: de hænger sammen indbyrdes; derved kommer de til at udgjøre et slags individ for sig. Det underbevidste liv føler sig som et væsen for sig selv, der kan kriticere den vaagne bevidsthed, t. eks. kalde den «dum»; et af Janets subjekter sendte ham engang et brev, der ved sin ende var forsynet

med en kriticerende efterskrift, skreven med den haandskrift, der var egen for den under-bevidste personlighed. Hvad under da, om den automatiske bevidsthed, der føler sin særegenhed, betegner sig gjennem skriften med et *eget navn* — en underskrift skal der jo dog være paa, hvad man skriver. Der behøves ofte kun en ydre omstændighed for at faa personen i denne tilstand til at antage et navn for sig selv; Janet foreslaar et, der senere stadig anvendes i personens automatiske skrift. Især vil de navne, man er fortrolig med, d. v. s. navnene paa ens slegtninge eller venner eller navnene paa bekjendte historiske personligheder, som Sokrates, Napoleon etc., let indfinde sig for den skrivendes under-bevidsthed; i vor spiritistiske tid og i de spiritistiske cirkler bliver det vel helst *afdøde* personers navne; at en nu levende fader eller broder skal meddele sig gjennem mediets haand, forekommer vel den spiritistiske under-bevidsthed mindre sandsynligt, end at en afdød benytter sig af haanden; dog findes der jo ogsaa eksempler paa, at levende personers underskrift skrives. Stundom bliver det vel de mest almindelige navne i det samfund, man lever i. En tilfældig tidligere oplevelse, der kanske er glemt af den normale bevidsthed, kan give anledning til navnet. Mr. *Thomas Barkworth* fortæller i «Proceedings» for april 1891 om nogle forsøg i automatisk skrift, hvilke han har udført med en 15-aarig pige i hans hus; paa spørgsmaalet om, hvem vedkommende skriver er, svarer skriften «Henry Morton». Paa forespørgsel finder Barkworth senere, at dette er navnet paa en rolle, som pigen selv har spillet i et lidet skuespil for over et aar siden. — Man finder, som nys antydet, at navnene, der skrives under papirerne, tildels er afhængige af tidsstrømninger; medens i middelalderen djævle og lignende væsener var mest paa moden og derfor optraadte ved de automatiske fænomener, er det i vor tid, efterat den spiritistiske theori har gaaet som en smitte fra Amerika af, især afdøde menneskers navne, der skrives. Man kan da tænke sig, at underskriften stundom vil passe ret daarlig til indholdet, som naar f. eks. Sokrates skriver noget sludder; spiritisterne ved imidlertid ogsaa forklaring herfor: de har, siger de, fundet, at der er mange slette, lavtstaaende aander, der giver sig ud for høiere og skriver falske navne! — Om nu *flere* mediers hænder skulde falde paa at undertegne sit papir Sokrates, overhovedet *samme navn*, er der da noget saa besynderligt deri? Dette vilde vel simpelthen tyde paa et eller andet fæl-

lesskab i interesser eller i oplevelser hos vedkommende medier; formentlig vilde man let kunne bringe Sokrates-navnet paa moden hos en skare medier. Men naar *forskjellige,* der skriver «Sokrates» under, *skriver lignende* (eller «samme») *skrift,* maa det dog vel være ham selv, som skriver gjennem deres hænder? For det første findes der vel ingen statistik over, hos hvor mange denne lighed viser sig; mon ikke hos ganske faa? For det andet er det heller ikke godt at vide, hvor meget der skal ligge i denne lighed — mon der er mere end en ubestemt lighed? Men selv om den var nok saa stor, skulde da skriftformen være besynderligere end navnet og indholdet? Vi ved, at en lighed i to personers karakter eller blot i deres sjælelige tilstand paa et tidspunkt giver sig udslag i deres skrift; skriften er jo kun et legemligt udtryk for forestillingslivet; kan der være overensstemmelse mellem normale bevidstheders forestillingsliv ialmindelighed eller paa et tidspunkt, hvorfor da ikke ogsaa mellem de automatiske bevidstheders? Men der er en anden, endnu nærmere forklaringsgrund: det sker ved efterligning, der især paa det automatiske felt spiller en vigtig rolle, efterligning af hinandens skrift, stundom kanske fælles efterligning af *originalens.* Dette synes vel for mange det besynderligste af det hele, at en nu levende person ubevidst skulde kunne skrive med den — en lignende — *haandskrift,* som den afdøde skrev, hvis navn ogsaa er undertegnet. At en person nu for tiden skulde skrive med Sokrates's haandskrift, tør man vel betvivle; den spiritistiske Sokrates, der skal skrive gjennem et mediums haand, udtrykker sig ganske godt paa moderne sprog, hvorfor han vel ogsaa har moderne haandskrift (jeg gad vide, om han endog oftest skriver med græske bogstaver?); i hvert fald lader jo sammenligningen mellem begge haandskrifter sig ikke udføre af den gode grund, at den historiske Sokrates's skrift ikke er bevaret. At derimod et medium, der skriver som en historisk personlighed af *nyere* datum, kan levere lighed med dennes skrift, synes ikke saa rart endda; mange af os vil kunne gjøre dette endog i normal tilstand, og det automatiske har som drømmene i mange tilfælde en forskrækkelig god hukommelse; hvem skulde f. eks. ikke en gang have seet Napoleons navn, udført med hans egen haandskrift, under hans billede? Men læg saa hertil det kjendskab, som det ene medium kan have faaet til personens skrift gjennem andre, der har været bedre kjendt med den historiske persons forhold.

I almindelighed gaar vist identiteterne i skriften ikke særdeles vidt; man erindre Richets udtalelse om mediernes *fælles skriftpræg*. I de tilfælde derimod, hvori mediet skriver sin døde faders eller vens haandskrift, er jo sagen simpel; der handles jo da om noget, som mediet allerede i normal tilstand har været fuldt fortrolig med. At noget lignende maa kunne gjælde for *stilens* vedkommende, sees let. Man bør erindre, at der mellem at skrive i en afdød persons navn med hans haandskrift og stil og det at spille hans rolle helt ud kun er en gradsforskjel med indre overgange; et medium kan pludselig gaa over fra automatisk skrift til «trance», og i denne kan en afdøds rolle spilles meget godt; da efterlignelsestalentet er saa stærkt fremtrædende i disse tilstande som hos dyr, børn og vilde, falder det ogsaa mediernes under-bevidsthed noksaa let at spille komedie. Gode skuespil fremvises ogsaa ofte i den hypnotiske søvn, der jo i flere henseender er det mere passive sidestykke til «trance». Ogsaa ved almindelige søvngjængere kan man gjøre lignende erfaringer. Selvfølgelig er ved disse skuespil skuespilleren ligesaa skuffet som tilskuerne, eller rettere: den automatiske person er uskikket til at kriticere sig selv.

I hvilken grad et menneske i svaghedstilstande er afhængigt af andre ogsaa med hensyn til sit forhold overfor døde, fremgaar af, hvad *Liébeault* fortæller om sin oplevelse med en naiv, døvstum søvngjænger (L., Le Sommeil Provoqué, p. 251). Forfatteren indbildte denne person, at de døde kunde aabenbare sig, og sagde saa en gang til ham, at hans fader, død for 2 aar siden, vilde komme til ham, og at han vilde beholde erindringen derom. Efter nogle øieblik ser somnambulen sin fader, sætter stol frem for ham og gestikulerer livligt, som om han paa sin vis taler med ham. Bagefter er han fuldt overbevist om, at hans fader har aabenbaret sig; han beklager, at han saa hurtigt har forladt ham igjen o. s. v. Han finder senere en tilfredsstillelse i at paakalde døde. Her er altsaa en person bleven spiritist og har faaet spiritist-syner simpelthen gjennem paavirkning af et andet menneske. Det er saaledes, vi har sagt ovenfor, at de spiritistiske fænomener udbreder sig gjennem smitte.

Vi er i det foregaaende allerede kommet til delvis at berøre *indholdet af den automatiske skrift*. Den er ofte meningsløs, usammenhængende — ei heller spiritisterne vil da kalde den «spiritistisk». Der kan skrives bare enkelte bogstaver eller et væv af nonsens.

Vedkommende hjernedel er da endnu udygtig, glemsom, ialfald uøvet; ved *gjentagelse* bliver ofte indholdet bedre. Mr. Myers har træffende sammenlignet denne ufuldkomne skrift med de personers, der lider af «agrafi»; disse er ikke istand til at finde skrifttegnene undtagen kanske for endel løsrevne bogstaver eller ord (Proceedings Bd. 3). Vi ved, at smaa børn morer sig med at raabe saadanne lyd: ba ba ba . . ., og at vi selv i drømme stundom ikke har bedre smag. Til andre tider indeholder det præsterede en sammenblanding af skrift og tegning, noget i lighed med, hvad man træffer hos børn og enkelte barnlige folkeslag (Proc.'s Bd. 5, pag. 533 flg.). Men skriften kan ogsaa ræsonnere forstandig; ofte dreier det sig dog kun om trivielle, vel kjendte fakta eller lignende sandheder. Der filosoferes oftere, men jevnlig paa en slags vandig populær manér, der ikke stikker meget dybt, men giver en stadfæstelse af de spiritistiske theorier, der jo er mediernes egne theorier eller i hvert fald kjendte gjennem tidsstrømningerne. Der tales oftere om løgne hos aanderne (kfr. ovenfor om de aander, der skriver falske navne), og overhovedet om en vis lavere moral, der aabenbarer sig i de spiritistiske tilstande: naar man begynder at sætte sig i forbindelse med aandeverdenen, støder man lettest paa de lavere aander, siger spiritisterne. Det er, kunde man tro, «lavere aander» af denne sort, der har meddelt sig til *Arne Garborgs* ven i de interessante forsøg, hvorom han har fortalt i «Samtiden», — hvis der ikke gaves en psychologisk forklaring, hvorpaa forfatteren selv, forekommer det mig, har givet en heldig prøve. Ogsaa i vore drømme har vi jo almindelig en tarvelig moral. Naar haanden, der har skrevet paa papiret eller hvilet paa psychografen eller planchetten, bliver træt, begynder den ofte at gjentage sig selv og især at bande, skrive «djævelen» o. s. v. Mr. Myers fremhæver træffende, at dette jo er en parallel til, hvad udannede personer gjør, naar de er trætte — da vender de tilbage til de udtryk, der er dem de mest fortrolige, d. v. s. til interjektionerne; for mange mennesker bestaar jo disse væsentlig i banden, og for de mennesker, der *ikke* er *vant* til at bande, *betegner* dog hine slette udtryk en sterk affekt, og i den automatiske tilstand synker man ned til et lavere trin; han finder ogsaa en parallel i de «afasiskes» tale: disse personer, for hvem ordene svinder bort, beholder længst interjektionerne.

Til andre tider bærer den automatiske skrift et mere elsk-

værdigt, ja *intelligent præg.* Den meddeler fakta, som personen i normal tilstand er uvidende om, og som han bagefter bliver forundret ved at læse om. Hyppigst er det vel oplevelser, som vi har havt for lang tid siden, som saa er trængt ud af vor normale hukommelse, men opbevarede i den underliggende del af vort væsen og nu aabenbarer sig gjennem skriften. Vi mindes om de drømme, hvori vi faar høre ord fra svundne dage eller erfarer, at en tabt ting ligger paa det eller det sted — hvilket senere viser sig rigtigt. Saaledes maa det vistnok forstaaes, naar skriften fremviser ord eller sætninger af sprog, som den normale person ikke forstaar, som naar en person i Oxford skriver nogle indiske ord, uagtet han efter eget sigende ikke havde hørt Indisk talt, siden han i en alder af 8 maaneder blev bragt fra Indien (kfr. Proc.'s Bd. 4, pag. 223); hvor let kan imidlertid ikke personen i mellemtiden have stødt paa disse faa indiske ord i en af de engelske aviser, der jo har saa meget at fortælle om Indien? Paa samme maade forklares en tilsyneladende kras aandeaabenbarelse, som Janet beretter i Revue Philos. (1892 I, pag. 428, i en artikel om spiritismen, der dog i sammenligning med hans «L'Automatisme Psychologique» byder forholdsvis lidet til fænomenernes forstaaelse): *Raymond Dupuy*, seigneur de Montbrun, aabenbarer sig og taler om sin død paa slottet Rochechinart i 1575 (mediet faar tallet ved romerske sifre: MDLXXV); man spørger mediet angaaende sagen, men det ved ikke at angive noget til forklaring; efter længere søgen finder man dog, at mediet 1 aar forud har læst i et tidsskrift en feuilleton, indeholdende en roman af Oscar de Poli, og at i denne roman alt det meddelte findes, lige til datum for døden *skrevet med romerske sifre paa en grav.* Hvis man ikke her havde fundet kilden, kunde saa ikke tilfældet være bleven fortolket som en afdøds aabenbaring? — Til andre tider viser under-bevidstheden gjennem skriften, at den har udført et *tankearbeide paa egen haand.* Man tænke paa de regnestykker, som Lucie nedskrev uden selv at vide om det. Stundom skjemter den, gjør nar af den skrivende person og kan være ret heldig som humorist; stundom har den spekuleret ud smaa gaader, saaledes i hint tilfælde, betitlet «*Clelia*», der fortælles som selvoplevet af en vis mr. A. i Proc.'s Bd. 2. Mr. A. fik flere gange sætninger, hvori bogstaverne var satte hulter til bulter, saa at det bagefter kostede adskilligt bryderi at løse de gaader, som hans egen haand havde skrevet ned; saaledes

fik han engang følgende skrift: «*Fesile ivy sir eye*» = «Every life is yes», hvilket mr. A. kjendtes ved som en omdannet sætning af Spinoza, hvis skrifter han dengang læste. Til andre tider kan der vel ogsaa en sjelden gang gives bidrag til løsning af et tankeproblem; vi ved jo, at dette sker nu og da i drømme — enkelte kunstnere har jo faaet enkelte af sine bedste idéer i drøm —, ja at der stundom skrives noget brugbart under søvnen: *Knut Hamsun* har jo t. eks. berettet en saadan oplevelse i «Samtiden» for en tid siden.

Vil vi altsaa uddrage et fælles resultat med hensyn til den spiritistiske og overhovedet den automatiske skrift — et resultat, der ved analogi turde vise sig rigtigt ogsaa for de andre slags automatiske aabenbaringer —, kan vi sige: der eksisterer hos de saakaldte medier, hos hysteriske, somnambuler og hypnotiserede et bevidsthedsliv under det normale. og det er dette, der nu og da gjennem den «intuitive» og «mekaniske» skrift sender et bud op til den normale verden. Et sygeligt fænomen, en mere udpræget hysterisk tilstand eller anden nervesvækkelse, synes i flere tilfælde nødvendigt for at rydde afveien det, der ellers kunde hindre en saadan meddelelse. Hvorvidt der nu hos alle mennesker findes en stadig under-bevidst sjælestrømning, som skjuler sig — hvad Myers o. a. antager —, eller den kun eksisterer hos bestemte personer og hos andre i distraite tilstande — hvad andre synes at antage —, er et vanskeligt spørgsmaal, der kanske endnu ikke lader sig afgjøre og i hvert fald ligger udenfor vort emne.

Der turde saaledes ligge en dybere sandhed i den løsning, som Clelia-problemet fik. Efterat Mr. A. i 3 dage havde stillet spørgsmaal, som blev besvarede automatisk gjennem hans haands skrift, efterat han gjennem skriften havde erfaret, at han stod i korrespondens med en kvinde ved navn «Clelia», hvis alder maatte betegnes ved tegnet ∞ (d. v. s. uendelig, evig), forefalder den 4de dag bl. a. følgende samtale: Mr. A.: «Er Clelia her?» Haanden skriver ubevidst: «Nei». «Hvem er det da, som nu er her?» «Ingen». «Eksisterer Clelia?» «Nei». «Med hvem talte jeg igaar?» «Ingen» etc. Paa denne maade er aande-theorien karrikeret gjennem selve aande-skriften.

Det er imidlertid de færreste «spiritistiske» séancer, der løber saa uskyldig af. Oftest bliver søvnløshed, nervøsitet, overtro, kanske sindssygdom følgen. Man kan derfor ikke noksom advare

mod den dilettantmæssige scene-opvisning af saadanne fænomener saavelsom mod at drive dem til underholdning eller som selskabssport. Ogsaa hr. Eriksen advarer mod deres almindeliggjørelse. Paa den anden side maa man meget ønske, at samtlige «spiritistiske» fænomener i deres helhed bliver yderligere undersøgte af videnskabsmænd.

Kan forklaringen gjennem det under-bevidste strække til? Den før berørte kommission, der var nedsat af «The Dialectical Society», udtalte bl. a., at mediet oftere meddelte fakta, der var kjendt af en nærværende, men ikke af mediet selv. I selskabet for «Psych. Research» synes mange at nære den mening, at endel fakta kun kan forklares ved direkte tankeoverførelse fra nærværende personer eller endog fra fjernere. Der er af selskabet, af Richet i Frankrige o. a. gjort en mængde eksperimenter for at bevise virkeligheden af «telepathien»; muligens ligger noget til grund derfor, og «censusen af hallucinationer» synes at pege i samme retning. Imidlertid er det tydeligvis for tidlig at tage parti i denne sag, der endnu er meget omstridt og er gjenstand for fortsatte undersøgelser. Man kan jo paa forhaand tænke sig muligheden af, at man vil finde legemlige mellemled mellem de virkende personer; men den modsatte mulighed er heller ikke udelukket. I hvert fald maatte ogsaa fjernvirkningen staa i et forhold til det ubevidste sjæleliv.

Den spiritistiske forklaring af fænomenerne har faaet liden tilslutning hos videnskabsmændene. Det siger sig selv, at en saa transscendent theori tør man kun da gribe til, naar enhver anden forklaring svigter. Ikke fordi en fortsat bestaaen af de afdødes sjæle skulde være en urimelig antagelse — meget mere er der efter min mening meget gode grunde for en saadan theori —, men fordi der ved spiritismen handles om *aanders indgriben i vort daglige liv*, en theori, hvorved man, efter hvad jeg kan forstaa, maa tabe alt fodfæste, enhver kontrol ved baade de sjælelige og de legemlige fænomener; dette er et meget vigtigt forskningshensyn. Som man vil have seet, har vi ved den spiritistiske skrift, som vi specielt har undersøgt, ikke fundet noget, der skulde nødvendiggjøre en appel til de afdøde; vi har meget mere fundet disse saakaldte spiritistiske fænomener at staa i klasse med en række andre psychologiske fænomener, som tildels er lidet kjendte af det store publikum, men som den senere tids psychologi har kastet meget lys over. Den spiritistiske forklaring viser sig saaledes overflødig og fantastisk. Tilslut lægge man endnu merke til følgende vigtige kjendsgjerninger: Den skrift (eller anden meddelelse), der efter spiritisternes mening kommer fra *aanderne*, «controls», gaar *gradvis* over i den helt *meningsløse* automatskrift, som selv de besindigere spiritister ikke vil henføre til nogen aand (hvor skulde man sætte grænsen?); meget vægtigt taler ogsaa dette mod theorien, at de mange *genier*, der efter sin død skal have aaben-

baret sig gjennem «medierne», endnu *ikke* har meddelt verden nogen *opfindelse*, ja overhovedet neppe en ny *tanke*[1]).

Om det altsaa end forholder sig saaledes, at de spiritistiske medier nærmest er personer, der korresponderer med sig selv, idet maaske de forskjellige dele af deres central-system staar i en eiendommelig rapport med hinanden, at de paa en maade ligner manden i eventyret, der blev afhængig af sin egen skygge, om man maa sige, at den store mængde af spiritisterne er kritikløse troende, — maa man dog paa den anden side indrømme dem æren af at have *henpeget* paa fænomener, der hidtil har været lidet paaagtede af videnskaben. Spiritisterne har raadet menneskene til at grave sig gjennem sin egen bevidsthed for at naa frem til en aandeverden. De har kanske gjort samme nytte som hin fader, der anbefalede sine sønner at grave dybt ned i den fædrene jord for deri at finde guld. Sønnerne grov, fandt ikke guld, men istedet derfor gjorde de jorden frugtbar og opdagede jordens egenskaber. Vi graver paa spiritisternes ord gjennem vort bevidsthedsliv; vi finder ikke de lovede aander, men vi frugtbargjør vor egen aand og finder nye egenskaber ved denne. Naar alt kommer til alt, staar vi os bedre paa at komme i rapport med den levende end med den døde aand, og bortseet fra de øvrige mere eller mindre fantastiske og fordærvelige virkninger af hint opraab — hvilke vi tør haabe, vil svinde som alle døgnprodukter —, vil vi antage, at ogsaa spiritisterne, uden at have ligefrem sigtet paa det, vil beholde fortjenesten af at have leveret — ogsaa de — et bidrag til, at vi alle bedre kan opfylde den delfiske opgave «Kjend dig selv».

---

[1]) Det identitetsbevis, hvorom hr. Eriksen taler, vil vist ikke kunne leveres. Thi sæt, at man f. eks. gjennem mediet fik høre, hvad der syntes at maatte være den afdødes hemmeligheder, hvorledes vilde man da kunne bevise, at det ikke alt havde været kjendt af den eller den levende person eller bevaret af mediet i ubevidst (under-bevidst) tilstand fra den tid, personen levede? *I det høieste* vilde man i et saadant tilfælde maatte appellere til telepathi som forklaring. Ved det af *Aksákow* meddelte tilfælde, som hr. Eriksen citerer (Spiritismen, pag. 22 flg.) som eksempel — rigtignok med den tilføielse, at det «kanske strengt taget ikke er noget identitetsbevis» — har man jo, om ellers tilfældet er nøie refereret gjennem hr. Aksákow, ogsaa muligheden af andre forklaringer. Mr. Myers, som hr. Eriksen selv citerer ved denne leilighed, nævner da ogsaa disse muligheder. Tankeoverførelse er det kanske, hr. Eriksen tænker paa, naar han skriver: «Fænomenet kan dog umulig forklares ved de gjængse forestillinger om en ubevidst sjælevirksomhed hos mediet selv». Nu vel! Telepathi er ikke det samme som aandevirken, og selv for at opstille telepathien som lov behøves jo ogsaa yderligere erfaringer og forsøg.

OM KULTURBEVIDSTHED OG GUDSBEVIDSTHED.

Af K. Feilberg, rektor. Th. Steens forlag.

Denne bog vil maaske ikke blive læst af de mange; alligevel tør virkningerne af den komme til at naa langt. Thi ingen troende, naar han ellers har dannelsens betingelser for at forstaa den, vil lægge den bort uden at have følt sin tro gjennemglødet af idealitet; ingen søgende tviler vil have læst den tilende uden at have merket et ligesaa varligt som sikkert greb i nogle af hjertets dybeste strenge. Det vil maaske gaa andre som anmelderen, at han under læsningen begynder med at sætte sine spørgsmaalstegn og notere sine indvendinger og i det hele se problemerne lidt an; men er man saa kommen til bogens historiske del, hvor forfatteren trækker grundlinierne til intet mindre end en hel historiens filosofi, hvorunder han lader et ofte overraskende klart lys falde over vor tids kulturelle foreteelser, da begynder man at være med. Og naar man saa læser bogens par sidste afsnit, hvori der er nedlagt ting, som visselig hører til det dybeste og fineste, vor religiøse literatur eier, da ikke alene rives man med, men man ligefrem tvinges til praktisk at efterkomme det krav, der i bogen selv er den ledende tanke: reflexionen stanser, man slaar en streg over sine spørgsmaalstegn og indvendinger, og man tilstaar for sig selv, at man er ført til det hellige sted, hvor livets kilde er og livets maal, den hellighedens og kjærlighedes Gud, af hvem og til hvem vi er skabte.

Denne bog er den gamle lærers testamente til hans disiple. Den er en god bekjendelse, aflagt af en aand, hvis modne kulturbevidsthed er mættet med et rigt dannelsens og videns stof, og som grundig og alvorlig har gjennemarbeidet i sin personlighed det gamle problem om tro og viden. Og han vidner, at livet har en herlighed og er værd at leve, ikke for rigdoms og livsnydelses skyld, thi derpaa følger tomhed og lede; ikke for kunstens skyld, thi den kommer ikke udover billedets og skinnets verden og løser

ikke de etiske disharmonier; ikke for viden og videnskabens skyld, thi videnskaben magter kun endelighedens verden, som er den objektive verden; den naar ikke ned til tilværelsens rødder, medens dens endepunkt viser ud over sig selv; videnskaben lader derfor aldrig tanken og reflexionen komme til hvile, thi den faar ikke det subjektive, personligheden, med i sit system.

Og kun i personligheden selv, i aandens frie udfoldelse af sit umiddelbare liv kan det ligge, der forlener tilværelsen med ret og værd. Liv er ikke tanke, at leve ikke at reflektere. Liv er korrespondanse med omgivelserne; aandens liv korrespondanse med aander, høiest og rigest med Gud selv. Thi aanden aspirerer mod det evige; den bærer i sig en ubevidst og umiddelbar higen efter et hellighedens og kjærlighedens ideal i samfund med Gud. Dette krav og denne higen ligger der umiddelbart gjemt i aanden selv som del af dens væsen; det er gudsbevidstheden i os, der ubevidst virker fra første stund af som en tro paa det sande, det skjønne, det gode i tilværelsen. I denne tro, denne ubevidste gudsbevidsthed, ligger drivkraften til al aandens stræben; den er primus motor til al kulturudvikling og kulturbevidsthed. I denne tro har slegten begyndt sit liv, med den begynder den enkelte. Den er en tro paa livets uendelige realitet, og mennesket og menneskeheden drives af den fra begyndelsen af til umiddelbart at realisere Gud i sit liv, i tænkning og handling. Men endnu er den levende Gud selv en Gud i mørket; thi han vil findes af troen og gribes med frihed for at blive livets sande indhold.

Da indtræder modsigelsen og spliden og ufreden. Reflexionen trænger gudsbevidsthedens umiddelbarhed til side, og kulturopgaverne og kulturinteresserne spreder og lammer og lænkebinder aandens oprindelige higen. Mennesket viger ud af de rette baner, som fører til evigheden og evighedens liv i Gud, idet det gjør sig selv i sin endelighed til maal og fortaber sig i endeligheden.

Men selv efterat faldet er skeet og afvigelsen begyndt, lever dog de evige aspirationer i aandens dyb og gjør sig gjældende. At finde denne Gud i mørket er vedblivende maalet for al stræben og udvikling, endog menneskene selv ikke ved det og forstaar det. Han søges og søges. Al historie er dybest seet religiøs historie. Udvortes seet er den historien om kampen for livet; men understrømmen er det religiøse livs historie, og undertiden har den trængt sig frem i dagen og givet vidnesbyrd om, at mennesket i den

dybeste grund, naar dets øie ikke blendes af døgnets brogede foreteelser og lidenskabernes taage, har bevidstheden om, at dets maal er i evigheden, ja om, at denne bevidsthed er ét med aandens liv.

Men findes paa disse veie kan Gud ikke. Der har været opbudt alt af reflexion, men han er skjult for reflexionen. De gamle folkeslag maatte stanse og gik under dels i ufrihed, dels i tøilesløshed. De magtede ikke at forbinde pligten med kjærligheden. Og den moderne verden, der med sin kultur, sin kunst, sin videnskab tror at skulle kunne naa maalet og skjenke livets tilfredsstillelse, vandrer kun stadig videre paa de endeløse veie og afføder under disse vandringer mangeslags baade teoretiske og praktiske vildfarelser.

Først naar aanden har lært, at dens eget arbeide kun fører til negationer og illusioner, naar det eneste positive lidt efter lidt eller pludselig med én gang aabenbarer sig som religion, som livet i Gud: da har livets kilder begyndt at springe.

Og i kristendommen er frigjørelsen givet. I kristendommen, i hvilken Kristus har har stillet den etiske personligheds frie og absolute ideal, har Gud aabenbaret sig som en Gud i lyset og stillet sig frem for slegten og den enkelte som maalet for al higen og længsel, stillet sig som gjenstand for aandens frie valg.

Naar da kulturbevidstheden merker sin egen tomhed, naar reflexionen stanser op i afmagt, og gudsbevidsthedens umiddelbarhed blir frigjort igjen, ved at personligheden falder tilbage paa sig selv i det etiske krav, hvor intet afslag gives, og ingen reflexionens ræsonneren mere hjælper, da dukker et ord, et navn, et minde op i sjælen og varsler om, hvad det dog er, den selv dybest inde trænger og higer imod, fred, hellighed, kjærlighed, Gud. Da stilles os livets og dødens veie for øie, og valgets øieblik er inde.

Det er aandens livs historie, i slegten og i den enkelte. Ved enden af banen er vi kommet tilbage til udgangspunktet. Videnskab, kunst, kultur viser sig kun at have havt betydning for mennesket ved at være gjennemlevet. Thi kulturens opgave er kun at føre os med klar og beriget bevidsthed tilbage til det aandens umiddelbare og naturlige standpunkt, hvorfra vi gik ud med den instinktmæssige trang at finde Gud.

I religionen, i korrespondansen med Gud, det eneste objekt, til hvilket personligheden helt kan hengive sig uden at tabe sig selv, stiller mennesket sig i det sandes og godes tjeneste. Thi Gud er hellighedens og kjærlighedens Gud; kristendom er væsentlig etik. Og i kjærlighed og forsagelse at realisere det etiske ideal, som aanden umiddelbart, men ubevidst, har baaret i sig fra først af, er intet offer længere; det er jo udfoldelsen af aandens eget oprindelige indhold. Den fuldkomne personligheds selvbevidsthed er bleven ét med den umiddelbare naturbevidsthed. Saa løses da ogsaa striden mellem det universelle og individuelle, livet for andre og det personlige egenliv. I kjærlighedens lidenskab til Gud, det eneste positive i tilværelsen, er det at elske og give sig hen den frigjorte personligheds høieste selvhævdelse; det er saligheden.

Saa er ogsaa denne bog, halvt en opbyggelsesbog for tænkere, halvt en videnskabelig religions-filosofisk afhandling, et vidnesbyrd om, hvorledes tiden har begyndt at søge tilbage til personligheds-problemet for at løse tilværelsens gaade. Og paa dette punkt ligger ogsaa bogens gribende styrke. Thi om der muligens fra teologisk hold findes noget at indvende mod forfatterens opfatning af kristendommen i objektiv forstand, saa skal det dog maatte medgives, at han med sjelden alvor og kraft har forstaaet at tolke de subjektive forudsætninger for religion: slegtens og den enkeltes længsel, trangen til personligt, idéfyldt og gudfyldt liv.

Mangt og meget kunde være at fremhæve i denne dybe og aandfulde bog; af enkeltheder kunde adskilligt vistnok ogsaa optages til kritik; her vil jeg imidlertid kun dvæle et øieblik ved forfatterens teoretiske grundanskuelse.

Denne hans fundamentale tanke lægger sig for dagen i hans bestemmelse af personligheden. Saa reflekteret, ja saa kontemplativt anlagt en natur han end synes at være, hævder forfatteren med den etiske personligheds hele energi ligeoverfor intellektualismen, at aandens væsen ikke er tanke og reflexion, men er følelse og vilje. Livet er praksis. Instinktet er ham guddommeligere end tanken. Og væsentligt for dette instinkt er et apriorisk religiøst element. Der er en gudsbevidsthed i mennesket, der hører dets aandelige struktur til, ubevidst og dog dominerende dets hele sjæleliv. Gudsbevidstheden er ikke et produkt af kulturbevidstheden, men tvertom forudsætningen for denne. Vi er med

andre ord religiøse væsner i en lignende forstand, som vi er etiske og æstetiske væsner, allerbedst maaske, da det ingen indsigelse vil møde, som vi er logiske væsner. At vi er logiske væsner, anlagte paa at erkjende sandhed, vil sige, at det hører vor aand til uvægerligt og uvilkaarligt at fuldbyrde alle forestillings- og forstandsoperationer ifølge logiske love, der behersker vor aandelige natur og derfor ogsaa forudsætter en objektiv sandhed; enhver tankeoperation, der kan konstateres som ulogisk, er aldrig ulogisk efter den psykologisk-funktionelle side, men udelukkende efter det materielle indhold af de begreber, som udgjør elementerne i dommen eller præmisserne i slutningen. Selv den sværeste videnskabelige slutning vilde ethvert barn foretage ganske uvilkaarlig, saa sandt det kun beherskede vedkommende begreber. Saaledes er vi ogsaa religiøse væsner, idet en gudsbevidsthed udgjør en bestanddel af vor aand og dermed ogsaa virker medbestemmende paa den maade, hvorpaa vi subjektivt er aandelig virksomme. Med denne opfatning kommer Feilberg paa en maade til at give en ny variation af det ontologiske gudsbevis. Svagheden i Anselms gamle bevis: Gud er det fuldkomneste; uden eksistense mangler noget i fuldkommenheden, altsaa eksisterer Gud — har, som bekjendt, Lotze søgt at afhjælpe ved at indskyde et vurderingshensyn og sige: *var* ikke det høieste, da var ikke det *høieste*. Men ogsaa denne vending har den mislighed, at den gjør det absolute til en afsluttet ting i toppen af en række kvalitativt og kvantitativt bestemte ting. Ved nu at gaa tilbage til Cartesius's slutning: Gudsidéen i os forlanger som sin aarsag en eksisterende gud udenfor os, og dermed forbinde Feilbergs vurderende betragtning af vort bevidsthedsindhold kommer man til en saadan slutning: var ikke det høieste, da kunde heller ikke alt høiere og alt høit være; men dette er, det er faktisk i os. Feilberg finder al høiere stræbens mulighed forklaret ved, at det høieste eksisterer forud som al høiere aspirations baade ideale maal og reale grund. Ingen kunstnerisk stræben uden skjønhedssans, ingen skjønhedssans uden noget absolut skjønt; ingen etisk dom uden et moralsk anlæg, intet moralsk anlæg uden noget objektivt godt; uden logisk natur ingen logisk forestillingsforbindelse, ingen logisk natur uden et objektivt logisk, én absolut sandhed. Saaledes ogsaa ingen religion og religiøse aspirationer uden en religiøs evne, en gudsbevidsthed; ingen saadan uden det religiøst objektive, som er det absolute subjekt, Gud. Men denne

tanke, som bærer hele bogen, er da ikke egentlig noget ontologisk bevis længere, men et slags psykologisk realbevis.

Men kommer ikke paa denne maade Gud alligevel ind i systemet, ialfald den psykologiske analyses system? Det synes saa. Derfor adskiller ogsaa forfatteren sig fra de allerfleste efterkantiske religionsfilosofer deri, at han ikke grundlægger sit gudsbegreb som et postulat paa «pligternes klippe» (Ritschl), hvorved der statueres en blivende kløft mellem sedelig-religiøs og human-kulturel bevidsthed, men lader pligtbevidstheden være et naturligt gjennemgangspunkt for den ubevidste gudsbevidsthed til fuldbevidst gudstro. Men hører Gud saaledes systemet til, da hører han aabenbart endnu mere virkeligheden til, baade reflexionens og kulturens. Men dette synes forfatteren i en merkelig grad at overse, ja han bestræber sig netop for at udgrave en kløft mellem det humane og det religiøse, mellem umiddelbarhed og reflekteret kulturbevidsthed. Særlig faar reflexionen holde for paa en maade, saa man kunde fristes til at vende et berømt motto om og spørge: er da blot lidenskaberne døbte, er fornuften hedning? Og jeg synes, forfatteren dermed har forskjertset noget af det bedste, som ligger i hans teoretiske grundtanke.

Og denne indeholder uden tvil en sandhed af den største betydning; og jeg tror, den i en eller anden form tilsidst vil blive videnskabens. Religionen er uforklarlig uden et apriorisk givet religiøst element. Men her staar vi da ogsaa ved det psykologisk-metafysiske grundproblem, og det maa beklages, at forfatteren ikke har forsøgt ved en mere stringent analyse at gjøre forstaaelsen af denne ubevidste gudsbevidsthed klarere. Han antyder, hvad der er meget fint og værdifuldt, at den er en slags synthese af, eller ligesom et overinstinkt over de tre norminstinkter eller normative bevidsthedsanlæg. Den er ubevidst, og paa «medfødte begreber» tror vi ikke mere. Men da blir spørgsmaalet, hvorledes dette idealanlæg hænger sammen med det anlæg i aanden, som gjør den til den egte menneskeaand, og hvorved den objektive verden skal gribes som det livsstof, i hvilket idealanlæggene skal komme til anvendelse. Naar forfatteren i forordet bringer sin antagelse i forbindelse med E. v. Hartmanns «Das unbewusste», da gjør det sagen ikke klarere. «Das unbewusste» hos Hartmann er jo en metafysisk titel paa selve det absolute. Feilberg derimod trænger aabenbart nærmest en psykologisk kategori.

Eller gjør han det maaske ikke? Naar man endnu kun har læst bogens første halvdel, er der enkelte af theosofi og mystik prægede ytringer, som kan lade ane, at der dæmrer noget hos ham om den ene dunkle, ubevidste alaand, som arbeider sig frem til bevidsthed i individuelle konkretioner, men kun for at frigjøres igjen fra disse og blive ren alaand. Men bogens slutningsafsnit fjerner enhver grund til en saadan antagelse. Hans Gud er en *færdig personlig* Gud; og hans personligheder er *frie* personligheder. Men med hans uklarhed paa dette punkt hænger vistnok sammen hans misopfatning af reflexion og kultur. Thi er den hele objektive natur af guddommelig oprindelse, og er vi selv af gudeæt ogsaa i den forstand, at guddomskraften, som har skabt os, har levnet noget af sit væsen i os, da er visselig ikke reflexionens erobringer for at forstaa os selv og den objektive tilværelse og heller ikke de erhvervelser, som vi indvinder ved at mestre tilværelsen, noget saadant værdiløst, som vi ved banens ende skal forlade, blot berigede med en klar erkjendelse af, at det altsammen intet duger, og at det mere har hindret end befordret vort umiddelbare livs udfoldelse. Vi har et herskerkald, og vi maa, som Sibbern har sagt, herske for at kunne tjene. Naturen er ikke til for blot at nydes i beskuelse; kjærligheden maa have noget at tage af. Og gudsriget har intet sted at være, dersom det ikke kan lægges paa humanitetens rige. Derfor kan tilsidst evigheden selv ikke tænkes uden et vist forhold til tid; individuel bevidstheds tilværelse fordrer oplevelsers succession, og denne er da ogsaa nødvendig knyttet til tilværelsen af noget objektivt realt.

Ganske vist gives der altfor meget af snirklet og usand kultur, som hemmer den virkelige livsglæde, og derfor ogsaa saa let fører over i selviskhed og demoralisation. Men veien ud af dette er ikke en tilbagegang til primitivere tilstande, men fremgang til høiere og ædlere kultur. Og vistnok er der en forskrækkelig masse papir i verden og ord og taler og programmer og saare liden daad; men at vi er raget op i saadanne tilstande, er ikke bare kulturbevidsthedens og reflexionens skyld, men kanske ligesaa meget at forklare deraf, at forskjellige instinkter har faaet gro og vokse altfor umiddelbart uden tankens ledelse.

Det etiske liv tør ikke kaste reflexionen overbord. Entusiasmen for det gode, lidenskaben for retfærdighed overser ikke rækkevidden af sine indsatser; kjærligheden er blind, og forsagelse paa

alle hænder er selve livets negation. Intet viser dette bedre end vort sociale problem. Vi staar fast, simpelthen fordi vi med tanken endnu ikke har fundet løsningen.

Men saa er historien om kampen for livet i grunden heller ikke bare en profanhistorie. Det er om menesketilværelsen, der er kjæmpet, og det egentlig med livsinstinkternes hele umiddelbare styrke; de har affødt kulturen, og de kan og skal ikke mere undvære den. Men allerede som den blotte historie om levende menneskers kamp for tilværelsen med al dens sorg og smerte, dens glæde og haab, dens tro og begeistring, dens nederlag og seire, har den sin hellighed.

At ignorere kulturen blir derfor egentlig, hvor uendelig langt det end er fra denne bogs forfatter at ville det, at ignorere individet. Thi respekt for individet er ikke blot en praktisk fordring, det er ogsaa en teoretisk. Thi personligheden eksisterer kun i individets form. Det er dette hensyn baade til personligheden og til individet, som *ideal-realismen* søger at tage.

Men netop derfor priser jeg denne bog, fordi dens høie standart saa saare vel kan heises over baade kulturarbeide og reflexion og al dagens travlhed, og dermed give menneskelivet evighedens indvielse. Som paa det høie bjerg den herlige, vide udsigt tilslut dog giver beklemmelse og lader os længes ned til dalen og livet, saa gaar vi ogsaa fra denne bogs rene og gribende evighedsudsigter med dobbelt glæde tilbage til livet i kulturen, fordi den i virkeligheden har lært os, at evigheden allerede er i os, og at den slet ikke hverken skal forsvinde eller behøver at forsvinde, fordi om vi ser paa klokken og ser, hvad tiden lider, og hvad den fordrer af os.

Tilslut maa det være mig tilladt at udtale, hvor velgjørende det er endnu engang at blive aftvunget respekt for det klassiske rene sprog og det førstehaands kjendskab til de grækere og de romere. Jeg peger blot paa rektor Feilbergs behandling af Prometheus-mythen og hans opfattelse af Sokrates.

A. W.

ET FILOSOFISK FORSTUDIUMS BETYDNING FOR THEOLOGIEN.

(Foredrag i studenternes theol. forening).

Af dr. E. F. B. Horn.

Naar jeg efter evne imødekommer den mig af bestyrelsen givne opfordring at indlede diskussionen over det foreliggende emne, skal jeg begynde med at rette en vistnok almindelig udbredt misforstaaelse. Ordet «filosofi» skræmmer mange mennesker. De tror, at dette fag er noget saa kunstigt og uforstaaeligt, at kuns faa kan befatte sig dermed, og at disse kanske helst burde holde sig borte fra slige kunstigheder eller upraktiske abstraktioner og istedet «ræsonnere sundt og naturligt, som folk flest». Men tingen er den, at faktisk filosoferer *alle* mennesker, enten de véd af det eller ikke. Det er med det fag som med lægekunsten; thi alle mennesker befatter sig lidt med lægekunst. Enhver gaardmandskone har sine husraad, naar folk eller fæ feiler noget. Paa samme maade filosoferer i grunden alle mennesker, theologerne ikke mindst. Uophørligt bruger de filosofisk udtryksmaade, eller visse kategorier, som skylder en filosofisk grundbetragtning sin opkomst. F. eks. nu ordet: aarsag. Man spørger f. eks.: hvilken er aarsagen til synden? — Med hvilken ret bruger jeg nu dette ord: aarsag? Hvad er det for et krav, som jeg søger at tilfredsstille, naar jeg forlanger at vide aarsagen til en ting? Uophørligt sysler jeg endvidere med anskuelsesformerne: rum og tid. Hvorledes opstaar disse former i mig? Med hvilken ret anvender jeg dem paa tingene udenfor mig? Hvor har jeg lov at anvende dem og hvor ikke? — Alle disse spørgsmaal, som jeg jo ikke kan afvise, naar jeg vil bære mig fornuftigt ad, kan jeg jo ikke besvare uden at gaa filosofisk frem.

Jeg ser altsaa, at jeg uvilkaarligt blander alskens filosofi ind i min tanke. Den kan ikke undgaaes. Forskjellen mellem filosofi i videre og i snevrere betydning bliver da kuns den, at jeg sæd-

vanligvis, naar jeg altsaa filosoferer i videre betydning, uden kritik anvender filosofiske udtryk, medens filosofi i snevrere betydning forudsætter bevidstheden om, at udtrykkene er filosofiske og derfor ikke med fuld ret kan anvendes, uden at man først har drøftet deres betydning og saaledes da kommet til at se deres bærevidde. Kan f. eks. «aarsag» eller «rum» og «tid» uden videre anvendes *overalt?* Den, som ikke har undersøgt disse kategoriers eller tankeformers egentlige mening, vil staa i fare for at anvende dem overalt eller paa en rent gal plads. En uforsigtig theologi har meget ofte gjort dette og er derved kommen op i alskens galskaber, falske slutninger, farlige og feilagtige meninger om Gud og verden og menneskene, meninger, der har ledet til praktiske udskeielser. Jeg har i et par artikler i «Luthersk Ugeskrift» paavist, hvorledes pietismens udskeielser kommer af et forældet grundbegreb om rum og tid. Derfor vil det være fornødent at underkaste alle disse kategorier og tankeformer en omhyggelig kritik, forat man ikke skal anvende dem paa maafaa, fare frem i blinde til stor skade for ens egen tænkning. Det er ganske det samme, som naar man behøver en videnskabelig, kritisk lægekunst for at hindre alle de galskaber, man let kunde gjøre sig skyldig i ved en anvendelse af lægemidler paa maafaa.

Dette har stadigt været filosofiens betydning for theologien. De feil, som en tidligere theologi har begaaet, fordi dens filosofi var ufuldkommen, har en bedre filosofi kunnet rette paa. Jeg skal give et eksempel blandt mange andre, overladende tilhørerne at forsøge sig paa egen haand paa andre dele af theologien.

Gjennem den hele middelalder var Aristoteles theologernes filosofiske autoritet. Hans styrke laa bl. a. i de af ham med saa megen skarpsindighed ordnede *syllogismer.* Disse gav tanken megen nøiagtighed. Man fordrede en nøiagtig opstilling af de forskjellige slutningsled, saa at enhver kunde kontrollere, om slutningen var rigtig, om den henhørte til de rigtige eller falske slutningsfigurer. Dette var altsaa et fremskridt. Men spørgsmaalet er: paa hvilket felt, i hvilken udstrækning lader disse syllogismer sig anvende med absolut sikkerhed? Jeg opstiller f. eks. følgende slutning: «alle mennesker er dødelige. Cajus er et menneske. Altsaa er Cajus dødelig». Hvoraf véd jeg, at alle mennesker er dødelige? Af erfaringen? Men da maa jeg jo have seet alle mennesker dø, altsaa ogsaa Cajus dø; og da er slutningen en overflødighed, en

tautologi. Den beviser intet. Eller jeg har det ikke af erfaringen. Men hvis ikke det er erfaringen, hvad er det da? Menneskets natur? Men hvoraf véd man nu det saa vist? Her maa altsaa selve oversætningen atter bevises, og før det er gjort, har syllogismen ingen gyldighed. Saaledes ser man da den syllogistiske methodes indre svaghed.

Syllogismerne har i theologiens historie sammen med hierarkiet og det latinske sprog dannet et triumvirat til indbyrdes bestyrkelse. Den ene af disse magter har opretholdt den anden. Den stramme, militære holdning, hvormed en syllogisme optræder, giver et skin af myndighed og uimodsigelighed, der dog ikke altid er at stole paa. Imidlertid har syllogistiken gjennem den hele middelalder-theologi[1]), ja lige ind i den gammellutherske dogmatik formet en stor mængde satser, skabt doktriner, hvis rigtighed den senere theologi tildels har fundet tvilsomme. Hele den gamle lære om *satisfactio vicaria,* saaledes som Anselm grundlagde den, læren om *communicatio idiomatum* og mange flere doktriner støtter sig tydeligvis til syllogismer.

Hvorledes har nu en senere theologi kunnet se manglerne ved en saadan methode? Det skyldes vistnok filosofien. Sagen er i korthed denne. Den hele af Aristoteles opstillede syllogistik var fin og skarpsindig nok og gjorde stor nytte. Men hans feil var, at han ikke paa samme tid sigtede *kategorierne.* Han burde ogsaa have underkastet dem en omhyggelig kritik. Dette har Kant gjort, og derfor er det først han, som har kunnet omstyrte hele den gamle syllogistiske methode. Kategorierne, d. v. s. aarsag, virkning, substants, virkelighed, nødvendighed, o. s. v. have kuns gyldighed indenfor den sanselige erfarings omraade. De gjælder

---

[1]) I den romerske kirke spiller fremdeles syllogismerne en stor rolle. Læren om Mariæ ubesmittede undfangelse, om pavens ufeilbarhed støttes af syllogismer, der uden synderlig vanskelighed lader sig opstille og blænder den ukyndige. I grunden gjælder dette ogsaa en mængde tidligere dogmer, selv saadanne, som har den hele kirkes anerkjendelse, f. eks. det saakaldte *athanasianske symbol.* Enhver, som læser dette, maa dog indrømme, at det billede, som der udkastes af den hellige treenighed, er temmelig forskjelligt fra, hvad man faar ved at læse det nye testament. Sagen er den, at den syllogistiske tænkning paa en uheldig maade har ligget til grund for dannelsen af det nævnte symbol.

saa langt iagttagelserne i rum og tid hører hjemme. Hvad der ikke henhører under rum og tid, altsaa det oversanselige, idéernes rige, kan ikke lægges ind under kategoriernes herredømme. Man kan f. eks. ikke tale eller spørge om aarsagen til Gud, til retfærdighed, til at der altid skal tales sandhed. Naar nu saaledes disse kategorier udskilles fra det oversanseliges felt, saa følger deraf, at alle disse slutninger, som foregik under anvendelse af kategorier, ogsaa bliver umulige paa det oversanseliges felt. «Das Ding an sich», tingenes inderste, oversanselige natur, unddrager sig altsaa hele den tidligere syllogistik, og dermed ophører da selvfølgelig for hele dette omraade den gamle theologiske methode med demonstrationer, definitioner og slutninger.

Enhver, som kjender en smule til den moderne theologi, vil ikke være blind for et nyere drag, nye methoder. Man behøver bare at læse en nyere dogmatik og sammenligne den med Calovs eller Qvenstedts. Vistnok er der endnu adskillige theologer, som haardnakket fastholder de gamle methoder. Men de vinder lidet gehør, og taber sig for hver dag. Den hele videnskabelighed er nu bleven en saa ganske anden, at det umuligt kan miskjendes. Hvem skylder man nu dette omslag? Det kan ikke være vanskeligt at se, at det er filosofien, som har givet stødet til denne bevægelse.

En anden methode har tydeligvis afløst den gamle syllogistiske; og det er en *induktiv*, der suppleres af en *intuitiv*. Sagen er denne. Vi erkjende kun fænomener. «Das Ding an sich» erkjender, ɔ: forstaar vi ikke ved vore kategorier. Hvorledes kan jeg nu ud af fænomenernes iagttagelse alligevel hæve mig til det oversanselige? Hvorledes kan jeg fra delene naa det hele, fra det betingede og endelige naa til opfatningen af det ubetingede og uendelige? Her maa der gaaes induktivt frem. Saaledes bærer enhver naturforsker sig ad. Han ser en række fænomener. Af disse udleder han en lov. Det samme gjør theologen. Det nye testamente giver ham en mængde fænomener, tilsyneladelser af faderen gjennem sønnen. De enkelte lignelser, som Jesus har fremsat, de undere, han har udført, de forskjellige begivenheder i hans liv er en mængde fænomener, vistnok kuns en endelig mængde. Fra dette endelige foregaar springet over i det uendelige. Jeg fatter det usynlige og oversanselige i et intuitivt nu. Pludselig, som ved en indskydelse, gaar tilsidst Kristi aandelige natur og væsen, hvilket min forstand

ikke kan fatte, og som ord[1]) ikke kan udtrykke, op for mit indre syn. Den langsommelige, omhyggelige eksegese, tydningen af ord for ord, kapitel efter kapitel er vistnok en bevægelse gjennem lutter endeligheder. Men efterhaanden nærmer jeg mig det uendelige, til det engang springer op for mig, ligesom naar jeg trykker paa en knap, hvorved en dør aabner sig. Paa anden maade kan det umuligt gaa for sig. Kristi personlighed saavelsom menneskets, Guds, englenes, ja dyrenes og alle skabningers naturer er «Dinge an sich», som ingen reflexion kan magte. Jeg «fatter» alt dette derfor ikke helt ud med forstanden, men med en anden dyberelíggende evne, der vel nærmest maa kaldes en *slegtskabsfølelse.* Det beslegtede i mig føler, aner det beslegtede udenfor mig. Denne slegtskabsfølelse giver sig tilkjende i *intuitionen.* Det ubetingede fatter jeg kun ved et lignende ubetinget drag i mit eget inderste væsen.

Den, som kjender en smule til den moderne theologi, kan ikke være blind for, at det er dette princip, som gjennemtrænger hele denne. Allerede f. eks. i Martensens dogmatik gjorde den sig gjældende. End mere i de nyere. Men hvem skyldes denne bevægelse? Enhver maa vel se, at den udgaar fra Kant. Denne filosof har i sine tre kritiker af de tre evner, hvormed vi omfatter gjenstandene, paavist, hvorledes den reflekterende forstand kun magter fænomener, ikke det oversanselige. For det sidste felt har han navnlig i «dømmekraftens kritik» antydet en intuitiv methode, der af senere filosofer, saasom Schelling, Lqze er udført videre.

Alle priser vi vel det nyere drag i vor theologi af større naturlighed og gemytlighed. Det gamle lærde pedanteri, som støttedes af hierarkiet og professorfornemheden, beroede paa en stor tillid til reflexionen, om hvilken man mente, at den behersker

[1]) At ord enkeltvis betragtede ikke kan udtrykke det oversanselige, ligger i selve sprogets væsen. Ethvert ord i bibelen betegner en sanselig gjenstand. Endog noget saa aandeligt som ordet «aand» betyder jo egentlig vind, blæst. Alle de ord, hvormed en guddommelig personlighed betegnes, er lignelser fra det sanselige omraade, saasom fader, søn, aand, den gode hyrde, frelseren, brudgommen, vintræet, hovedet, kongen m. m. Hver enkelt for sig giver kuns noget sanseligt. Men alle tilsammen fører mere og mere henimod det sanseliges grænser imod det oversanselige, hvor springet da uvilkaarligt sker. Derfor kan ingen enkelt lignelse forklare Kristi forsonergjerning, først alle tilsammen giver det intuitive blik i denne.

endog de høieste gebeter, f. eks. treenigheden. Filosofien har henvist reflexionen til det sanselige omraade. Den har forvist den fra det oversanselige gebet. Her raader intuitionen, som er en umiddelbar tænkning. Ethvert barn har dette intuitive blik, blot det bliver saavidt udviklet, som behøves. Kløften mellem læg og lærd forsvinder her. Den forsvinder i «den intellektuelle anskuelse», som Schelling kalder den, en anskuelse, der ofte er ligesaa sikker, om ikke sikrere hos barnet end hos den lærde. Derfor vil i denne theologi anvendelse gjøres af Herrens ord i Matth. 11, 25: «Jeg takker dig, fader, at du har skjult dette for de vise og forstandige og aabenbaret det for de umyndige».

Naturligheden, gemytligheden kom i det hele slet ikke til sin ret i den gamle theologi. Man var nemlig altfor reflekteret, idet man var ængstelig for at blande nogen *synd* ind i forholdet. Omkvædet var snarere dette: «det naturlige menneske fatter ikke, hvad der hører Guds aand til». Al natur blev derfor gjerne afvist som farlige sager. Hvor let blev ikke derved theologien og kristendommen selv noget affekteret, tilgjort, lavet!

Vi kjender altfor vel til disse udartninger fra den pietistiske periode. Derfor gaar der gjennem vort kirkefolk — bevidst eller ubevidst — en hunger og tørst efter naturlig kristendom. Nogen hjælp i denne retning giver den gamle theologi vistnok ikke. Der maa en omhyggelig kritik af erkjendelsesevnerne til, en psykologisk indsigt. Da vil det lykkes.

* * *

Jeg har i dette lille, tarvelige foredrag især dvælet ved, hvad jeg anser for filosofiens betydning for theologerne *i vor tid*, holdt mig til den filosofi, som især *i vore dage* har havt indflydelse. Af et kort indledningsforedrag, der tillige skulde give noget konkret og praktisk, vilde man neppe kunne vente sig noget andet.

En theologi, som forsømmer det filosofiske studium, staar i fare for at forstene sig. Dette vil sige, at den organiske proces ophører. Den organiske proces er en stadig vekst, hvorved det bedre udvikler sig, medens det slette stadigt udskilles. En forstening vil ikke lettelig kunne finde sted med en theologi, som ved filosofien bedre føres ind i forstaaelsen af tidens tanker. Disse tanker er ikke altid heltigjennem egte og gode. Men de baner sig vei, og det vil være filosofiens saavelsom theologiens forenede opgave at sigte og veie dem for at optage af dem, hvad der har virkeligt værd.

EN UNITARISK KIRKE I KRISTIANIA.

Hr. Tambs Lyche har nylig i en brochure opfordret «interesserede» til at danne «et unitarisk kirkesamfund i Kristiania» og i forbindelse dermed «et norsk unitarisk samfund», hvis opgave skulde være at «virke for unitariske kirkers oprettelse ogsaa paa andre steder i landet».

Opfordringen var neppe udstedt, var der ikke sikkerhed for, at den vilde blive fulgt. Vi har altsaa en unitarisk menighedsdannelse og en derfra udgaaende unitarisk propaganda i vente. Dette vil ikke være uden betydning. Der er betingelser tilstede for, at en retning som unitarismen vil slaa an inden visse kredse. Den er ialfald et fænomen i tiden, som paakalder opmerksomhed og bør kjendes. Hr. Lyche søger ogsaa i sin brochure at gjøre os kjendt med den.

Det er merkeligt, hvor sterkt Lyche betoner, at ingen maa lade sig vildlede af navnet «unitarisme». Det navn passede engang, forklarer han, men nu passer det ikke længere; nu er det altfor trangt, nu *«fører det paa vildspor»*. Det burde helst forandres; «men det er ingen let sag at forandre en bevægelses navn, efterat den er vokset op til ganske betydelige dimensioner og er blevet kjendt under sit gamle historiske navn».

Denne oplysning er af stor betydning. Dels navnet[1]), dels kirkehistorien har givet os den opfatning, at unitarismen er en religiøs sekt, der tror paa Gud, men forkaster læren om treenigheden og Kristi guddom. Dette var engang unitarismen. Den var fra først af en sekt, hvis tro var den bekjendte rationalistiske trias: forsyn, dyd og udødelighed. Men paa det standpunkt staar den ikke længere. Darwins og Spencers udviklingslære og den moderne bibelkritik har gjort den til noget andet. Hvad er den nu?

Man maa lede en stund i Lyches brochure før man finder svar paa dette spørgsmaal. Lyche er ingen skarp tænker. Hans ord taaler ikke at veies. Han modsiger sig selv med den største ugenerthed. Især, hvor han taler om troen. I det ene øieblik kalder han troen «en stor og temmelig reel kraft i os»; denne kraft, forsikrer han, vilde unitarierne «fremforalt» ikke forkaste; tvertimod, de «hengav sig til den»; der findes derfor hos dem «en fast, uryggelig, lys og øm tro»; det er netop derved, de skiller sig ud fra «den mere vanlige religiøse rationalisme». I næste øieblik for-

---

[1]) Af det latinske unitas, énhed.

tæller han os, at «i det hele falder tro her i anden række»; unitarismen «vil frelse menneskene *ikke ved tro*, men ved moral, ved liv og aand»; den vil ikke «omvende folk til en viss tro, men blot vække . . . alt, hvad der findes af godt i dem»; «religionen er liv og godhed *og ikke tro*» etc. I det ene øieblik heder det, at unitarismen har fundet det «gjørligt rationelt at begrunde og fremstille sin tro», i næste, at unitarismens tro er «vanskelig definerbar».

Findes der i unitarismen noget, som kan kaldes tro?

Lad os gjøre os klart, hvad tro er for noget. Lad os blive enige om, at tro er ikke det samme som at antage meninger, der ikke kan bevises, paa andres autoritet. Katolisismen kalder det tro; men bibelen og al egte protestantisme og alle, som bruger ordet tro med fuldt alvor og fuld forstaaelse, lægger noget ganske andet ind i det. Tro er den indre grundvished, hvorpaa et menneske lever, og ud fra hvilken det tænker og føler, beslutter og handler. Alt virkeligt aandsliv har en saadan indre vished til sin grund og til sit udspring. Uden den bliver livet rodløst og holdningsløst, vissent og døden hjemfaldent. Denne indre grundvished er menneskets religion. Saa sandt unitarismen er en livsbevægelse af religiøs art, maa der findes tro i den. Men hvilken? Hvad er dens tro, d. e. hvad er det for en indre grundvished, hvorpaa den lever, og som den gjennem sin forkyndelse giver sine tilhængere at leve paa?

Saa uredig Lyches fremstilling end er, giver han dog svar paa dette spørgsmaal. Han siger: «Unitarismen er en etisk bevægelse, der tror ei alene paa den moralske natur i mennesket, men ogsaa paa verdenslivets moralske natur, paa en *moralsk verdensorden*». Moralsk natur i mennesket og en moralsk verdensorden, det er den grundvished, unitarismen eier og giver sine tilhængere at leve paa, det er dens tro.

Tror unitarismen paa Gud? Der forekommer ytringer hos Lyche, der synes nødvendigvis at maatte forudsætte tro paa Gud. Unitarismen siger han, «er overbevist om, at det blot er liv og hjertelag, som Gud bryder sig om. Pris og sang . . . naar vist sjelden frem for hans trone, men kjærlige ord . . . naar frem og er offer baade til soning og til tak»; «frygtløs og glad skal han (manden) staa for sin Gud som en søn for sin far». Her tales jo om Gud som en levende person, og dette «staa for sin Gud som en søn for sin far» er jo det sterkeste udtryk for *tro paa denne person*. Vi kan dog ikke slaa os til ro hermed. Skarphed i tanke og koncis nøiagtighed i udtryk er, som sagt, ikke Lyches sag. Desuden kan der saa godt hos ham sidde rester igjen af en barnetro, som ikke hører hjemme i den aandsretning, han nu er plantet over i.

Det vækker vor mistanke, naar vi hører, at unitarismen «vil frelse menneskene ikke ved tro, men ved moral», at «religionen er liv og godhed og ikke tro» etc. Den, for hvem den levende

Gud er den grundvished, hvorpaa han lever, den, der virkelig «staar for sin Gud som en søn for sin far», han taler ikke saa; han ved, at den tro, han lever paa, «frelser», at den og intet andet er «religionen» i dens sandhed og virkelighed.

Dog, lad os se paa den opgave, Lyche anviser religionssamfundet, kirken Han taler udførlig om den, og det er smukke ord, han taler: «Kirken er eller skulde være livets ideale magt og organisation . . . Den skal tolke de høieste og dybeste længsler i os og stille frem for os i al følelsernes glød det høieste kjendte livsmaal. Den skal lade idealets pust gaa henover livet, altid tale i dets navn, holde det op mod hverdagslivets urenhed og smaalighed i den enkelte, som i det hele samfund . . . Idealet er den gamle kirkes ord. Og «ordet» maa fremdeles blive «kjød» og blive det i os alle. «Inkarnationen» er ordets evigt paagaaende indforlivelse i menneskene og i samfundene — idealets virkeliggjørelse»; «vor kirke maa være *vore idealers* hjem, ellers er den intet» etc.

Hvad er det for idealer, her tales om?

Den gamles kirkes ideal er, som vi ved, barneforholdet til Gud, «frygtløs og glad at staa for sin Gud som en søn for sin far»; dens opgave er at gjøre dette ideal til fuld virkelighed i mennesket. Naar Lyche skal fremstille den unitariske kirkes opgave, har han ikke et ord om forholdet til Gud. Ansvaret for Gud, ærefrygten, syndserkjendelsen, angeren, bønnen, tilgivelsen, barnetilliden, barnekjærligheden, underkastelsen under Guds vilje, ydmygheden — kort sagt hele forholdet til Gud -- ikke et ord om noget af dette. Den unitariske kirke befatter sig ikke med at lede ind i, pleie, nære noget saadant «Den sætter sig *blot*[1]) den beskedne opgave . . . at bygge mere af godt, mere af velvilje, sandhed og ret ind i livet, at udvikle menneskenes karakter, aabne deres syn for nye storheder, gjøre dem lykkeligere ved at gjøre dem bedre». Velvilje, sandhed og ret mand og mand mellem, det er det eneste maal, den unitariske kirke arbeider for. Personligt barneforhold til en personlig fader i himlene ligger udenfor dens sfære.

Hertil svarer de «naademidler», den bruger. Den har «tusen» saadanne: «Den ser naademidler i musik og blomster, ja, i det milde solskin, som har styrket og omvendt saa mangen». Den unitariske prest «har ingen bibel at tolke . . . Naturen er hans bibel . . . En blomst, et sneveir, en dagens hændelse, en offentlig mand, en ny bog, en videnskabelig opdagelse, et digt, en sang, en melodi, en erfaring . . . af den art bliver hans søndagstekster». Som man ser: mellem de «tusen» naademidler findes ikke Jesu Kristi evangelium.

Af dette har vi visselig ret til at slutte: unitarismen negter ikke Guds eksistents; men den søger heller ikke at komme i noget

[1]) Udhævet af mig.

personligt forhold til ham; den nøier sig med at opelske moral i verden med alle de midler, naturen og menneskelivet stiller til dens raadighed.

Hvorfor opelsker den moral? Naturligvis fordi den tror paa menneskets moralske natur og en moralsk verdensorden. Det er den grundvished, hvorpaa den lever.

Hvorfor søger den ikke at komme i personligt forhold til Gud? Selvfølgelig, fordi den ikke tror paa et saadant forhold. Og den tror ikke derpaa, fordi en levende personlig Gud ikke er den grundvished, som den lever paa. Gud er vistnok for den som for Darwin og Spencer nærmest et videnskabeligt problem, hvis løsning slegten med sine nuværende erkjendelsesmidler neppe magter.

Faktisk er altsaa det første led i den gamle rationalistiske trias strøget. End det sidste led, udødeligheden? Det forholder sig ligedan med den Unitarismen, siger Lyche, «vil frelse menneskene ikke *ud* af denne verden for en kommende himmel alene, men *i* denne verden og for et bedre, friskere og ædlere liv. Den sætter sig blot den beskedne opgave . . . at bygge mere af godt . . . ind i livet etc.» At her ved «livet» menes dette, det jordiske, liv er klart. Unitarismens opgave omfatter «*blot*» dette liv. Et hinsidigt liv negtes ikke; men det er heller ikke gjenstand hverken for ens stræben eller for ens haab: det ignoreres.

Unitarismen er fuldstændig dennesidig. Alt hinsidigt, overjordisk, transendent er — ikke teoretisk fornegtet — men praktisk sat udenfor.

I septemberheftet af bostonertidsskriftet «*The new world*» har en unitarier *Edward H. Hall* leveret en med dygtighed skrevet artikel om «*the new unitarism*». Forf. samler tilsidst resultatet af sin udvikling i følgende ord: «Ligeoverfor den gamle dualisme, som altid maskerer sig under nye former, kan ny-unitarismen ikke være i tvil om, hvor den skal tage sit standpunkt. Den kjender i disse kampe intet høiere navn og ingen høiere ting end naturen. Den kjender ingen mere ophøiet eller guddommelig tanke end naturens enhed og ingen mere ophøiet kjendsgjerning. Den søger kun at virkeliggjøre alt det, som dette udtryk «naturens enhed» omfatter. Ved det navn, den tilfældigvis har faat, er unitarismen forpligtet til at tro paa den guddommelige enhed; ny-unitarismen giver blot denne tanke eftertryk, klargjør den for al forvirring og drager den rette konsekvents deraf. For første gang i dens historie repræsenterer unitarisme alt, hvad dens navn indeslutter: *universets absolute enhed*. Den repræsenterer en enhed, hvori ingen form af dualisme — hverken mirakel og lov, aand og materie eller guddommelighed og menneskelighed — kan eksistere. Den repræsenterer en enhed, hvori Gud ikke længere er ueffen med (at odds with) sit universum, og kun én øverste magt viser sig over det hele univers og gjennem alle aarhundreder; en enhed, hvori menneskets religiøse længsler

og intellektuelle behov i lige maal tilfredsstilles, og hvori tilsidst troen paa aand og troen paa videnskab befindes at være ét».

Her er det bestemt udtalt: ny-unitarisme er tro paa naturens eller universets enhed; naturen, universet er ny-unitarismens Gud. Er «naturens» eller «universets enhed» hos Hall det samme som «moralsk verdensorden» hos Lyche? Er ikke Hall et skridt længere i retning af materialisme? Vi lader det staa derhen. Begge er fuldstændig enige deri, at unitarismen er dennesidig. Det hinsidige negtes ikke teoretisk, men det er praktisk og faktisk sat udenfor.

Men da er unitarismen en religion kun for de lykkelige. For de lykkelige kan det dennesidige være nok, saalænge deres religiøse trang ikke er dybere end som saa. Anderledes med de ulykkelige.

Unitarismen, siger Lyche, «tror ikke, at denne verden er eller bør være nogen jammerdal»; «den er ingen taarernes og de lange ansigters religion»; «den mener, at denne verden heller burde være en rosernes og solskinnets deilige have end en jammerdal». Dette klinger overmaade smukt i en forsamling af elegant klædte herrer og damer, der har god appetit, nok at spise og drikke og ikke besværes af nogen anden lidelse i livet end kjedsomheden. Men nede i kjelderen sidder en familie og sulter, og i nabohuset ligger en ung mand i aarelange smerter, og længere henne i gaden sidder en bedragen og forladt kvinde, og længere hen et par forældre, hvis hjerte er knust af et vanartet barn — og saa videre bortigjennem hele byen og ud over hele jorden. Hele denne hær af lidende svarer hr. Lyche og siger: ja, hvad nu end denne verden burde være eller ikke være, — den *er* nu engang en jammerdal, det faar *vi* erfare, og en religion, som ikke vil regne med denne faktor, den er ikke for os.

Hvad har unitarismen at byde de ulykkelige? «Blomster og solskin»? Tak: blomster og solskin kan man finde uden unitarismens hjælp. De er jo nok vakre og kvægende; men de strækker ikke til. Hvad andet har unitarismen at byde? Darwins og Spencers udviklingsteorier; «naturens» eller «universets enhed»; «moralsk verdensorden»; «moral». Unitarismen vil «*frelse* menneskene, ikke ved tro, men ved moral», siger Lyche. Gud hjælpe de ulykkelige, som skal «frelses» — trøstes og hjælpes op — «*ikke ved tro,* men ved moral!» Hvad er det vel for moral, unitarismen har at forkynde den ulykkelige? Ingen anden end denne: det, som sker her i verden, det sker ifølge uforanderlige love; disse love kan kræve, at den enkelte knuses, men for det hele viser de sig at være vise og gode; derfor skal den enkelte bøie sig under dem og taalmodig finde sig i sin skjæbne — selv om han knuses. Naturligvis — personlig medfølelse vil forsøge at borttage den saarende brodd i denne moral, saa godt den kan. Det hjælper dog ikke. Det er og bliver for den ulykkelige en skrækkelig

moral, skrækkelig ved sin trøstesløshed og skrækkelig ved sin fordringsfuldhed. Man er intet andet end et hjul i det store maskineri, som kaldes «universets enhed» eller «den moralske verdensorden»; i dette maskineri gaar det sin bestemte gang efter uforanderlige love: du sættes ind i maskinen, slides op der eller knuses der — alt efter uforanderlige love. Og det skal du taalmodig finde dig i. Ja — naar en bare var et hjul og ikke havde et følende menneskehjerte!

Hvad er det, som den ulykkelige trænger? Et faderhjerte at græde ud ved; personligt barneforhold til en personlig Gud; den vished: saa ulykkelig som jeg er, jeg har dog en fader i himlene, som elsker mig som sit barn og i faderlig kjærlighed styrer min skjæbne saa, at alt bliver godt tilsidst, om ikke her — her bliver det aldrig rigtig godt: her bliver det kanske for mig bare voksende jammer — det bliver dog godt hisset. Det er en slig vished, en slig tro, verdens jammer og nød skriger efter. Sæt igang saa mange velgjørenhedsforanstaltninger. du vil: arbeid paa de sosiale spørgsmaals løsning saa meget. du vil: det forslaar ikke: nød og sorg gror op om dig som paddehatte og spotter alle dine anstrengelser. Men plant ind i hjerterne den tro: jeg er den levende Guds kjære barn; giv dem det haab: gjennem en kort tids trængsel gaar jeg til evig herlighed; det løfter op over jammer og nød; det giver lindring og trøst; det lægger uendelig glæde ind selv i det glædeløseste liv. At plante denne tro og dette haab ind i de lidende menneskehjerter er religionens opgave. Den religion, der gaar denne opgave forbi, den religion, der «sætter sig blot den beskedne opgave at bygge mere af godt, mere af velvilje, sandhed og ret ind i livet», den er en forræder mod den lidende menneskehed. Hvor velment den kan være, hvor meget godt den maaske kan udrette, den giver ikke det, som de millioner af lidende, der stønner og sukker paa jorden, først og sidst trænger, og som religionen skal give dem. «Velvilje, sandhed og ret» kan være bra nok, men det læger ikke hjertesaarene. Naar «velvilje, sandhed og ret» skal træde istedenfor barneforhold til Gud og et evigt livs haab, da er det for de ulykkelige stene for brød.

Vi har endnu ikke nævnt de elendigste af de elendige. Unitarismen sætter sig ikke som maal at bringe menneskene «til at græde over sin synd», fortæller hr. Lyche. Det er nu lidet vel betænkt, naar man vil «frelse menneskene ved moral». Man burde have saapas kjendskab til virkeligheden, at man vidste, at der er en hel del mennesker, hvis forhold til moralen er af den art, at de umulig kan «frelses», uden de kommer til at «græde over sin synd», og hvem man vilde bevise den allerstørste tjeneste, om man kunde faa dem til det. Men selv om nu unitarismen ikke vil bringe folk til at græde over sin synd, saa er der dog dem, som græder over den. Der gives mennesker, hvis indre sønderslides af anger, hvis tanker uafladelig kredser om anklagende, nagende,

martrende minder, hvis sjæl uafladelig pines ved at se tilbage paa et forspildt liv. Hvad har unitarismen at byde dem? Om hr. Lyche vil følge mig ind til et dødsleie, hvor en mand ligger og vrider sig under den rædselsfulde tanke: mit hele liv, som var saa rigt paa gode muligheder, har jeg gjort til en eneste ond virkelighed — kastet det bort i last og skam, gjort det til en forbandelse for mig selv og til en forbandelse for alle mine, og nu, nu lader intet sig oprette, inden fire og tyve timer er jeg et lig — hvad har hr. Lyche at sige denne mand? Ikke sandt — de «tusen naademidler», unitarismen raader over, lader vi blive udenfor. «En blomst, et sneveir, en dagens hændelse, en offentlig mand, et digt, en sang, en melodi» — nei, det duer ikke her. «At bygge mere af godt, mere af velvilje, sandhed og ret ind i livet», nytter heller ikke; livet er forspildt, uoprettelig forspildt. «Den moralske verdensorden» — ak, den har han stadig forsyndet sig mod, krænket, traadt under fødder. Hvad har dog hr. Lyche at sige stakkaren, som ligger der? Unitarismen vil frelse menneskene «ved moral». Nu vel, lad moralen komme, moralen, som her kan «*frelse*»! Lad os faa høre den! Formodentlig vil hr. Lyche her lade al moral fare og tale til synderen om, at der er en barmhjertig Gud, som tilgiver uforskyldt og af naade. Omstændighederne, antager jeg, vil tvinge ham til at tale saa. Det er nemlig det eneste, som her kan siges. Enten det, eller intet. Hvis imidlertid hr. Lyche taler saa, da taler han ikke ud af sin unitarisme. Hr. Lyches brochure indeholder ikke et halvt ord om en Gud, der tilgiver en elendig fortabt synder af uforskyldt naade og barmhjertighed. Hvis hr. Lyche taler saa, da taler han ud af den rest af gammel kirketro, som sidder igjen hos ham. Men — hvis nu synderen reiser sig i sengen, griber Lyche i skulderen, ser ham ind i øinene med en fortvilet døendes brændende blik og raaber: «Hvad sikkerhed har jeg for det, prest»? — hvad har saa hr. Lyche at svare?

Den gamle kirke svarer stille og lognt: Jesus Kristus, Guds enbaarne søn, er givet hen for dine overtrædelser og opreist til din retfærdiggjørelse.

Den gamle kirke sidder inde med en skat, som gjør det umuligt at optage konkurrensen med den, saalænge der findes nød og elendighed paa jorden. Denne skat er evangeliet om Guds tilgivende faderkjærlighed til arme syndige mennesker, historisk aabenbaret og garanteret ved Jesus Kristus, hans person og liv, død og opstandelse. Kald dette evangelium en fiktion, om du vil; det er det merkelige ved denne fiktion: den er den høieste og uvurderligste velsignelse for den lidende menneskeslegt; thi til syvende og sidst er den det eneste, som giver trøst og haab.

Lad derfor unitarismen komme med sin moral og sine blomster og sit solskin og sine tusen naademidler. Det kan gjerne være, den især i begyndelsen vil samle mange om sig. Den gamle kirke kan være ganske tryg; i nødens og dødens stund kommer

de til hende. Det gjælder kun, at den holder evangeliet rent og klart frem, uden altfor meget støv af aflægs dogmatik og borneret forkyndelse. Det lader sig nemlig ikke negte, at der i tidernes løb har lagt sig meget grus over evangeliets rene guld, som det ofte har været vanskeligt at faa øie paa. Men selv i de tider og i de samfund, hvori det var mest skjult under gruset, glimtede det dog saavidt frem, at de, som søgte med størst flid — og det var altid de ulykkelige —, de fandt guldet; kirken har derfor trods al synd og forsømmelse til alle tider været de ulykkeliges bedste ven og tilflugt. Saa hjælper ogsaa mangt og meget til at faa gruset væk; i vor tid ikke mindst videnskabens kritik og fritænkeriets og unitarismens angreb. Det ser ud til, at vi slet ikke kan undvære denne kritik og disse angreb. Vi kristne — især vi teologer, — vilde ellers tage grus for guld, saa kortsynte og bornerte som vi er. Saa mange derfor, som har faat øiet rigtig op for evangeliets herlighed, takker Gud for alt, som hjælper til at skaffe gruset bort, saa evangeliet kan lyse klart og rent i hele sin uforlignelige skjønhed.

Vil unitarismen mod dette indvende, at religionen dog vel ikke bare er for invaliderne og de skibbrudne lemmer af slegten, de livsfriske og lykkelige — den blomstrende «intelligente ungdom» —, har dog vel ogsaa en ret til at blive hørt i denne sag, da svarer jeg med et træffende ord af Edv. Lehmann i det Letterstedske tidsskrift for 1893, 7de hefte: «En religion, der begynder med at være *fashionable*, er dødfødt. Ikke i beaumondens passioner, men i de arbeidendes og besværedes længsel efter forløsning er jordbunden givet for en religiøs fremvekst».

Som man ser, har jeg her intet hensyn taget til den allianse mellem unitarisme og spiritisme, der repræsenteres af Janson. Jeg kjender ikke til, hvor almindelig denne allianse er trængt ind mellem unitarierne. Det ser ikke ud til, at hverken Lyche eller Hall er med i den. Den er forøvrigt let forklarlig. «Universets enhed» og «den moralske verdensorden» er tomme rum, som et varmt følende hjerte har en umiddelbar trang til at faa befolket. Saa gaar man til spiritismen og laaner af den. Vil laanet kunne tilfredsstille? Vil spøgelser kunne erstatte den levende Gud? Vil udsigten til i millioner og billioner af aar at svæve om i verdensrummet og manes frem til at give roller ved spiritistiske séancer erstatte haabet om et evigt liv hos Gud?

Endnu et. Unitarismen har en «udogmatisk» tro, forsikrer Lyche «Den unitariske kirke i Kristiania bliver den første norske udogmatiske kirke». «Vi flytter idag», sagde nissen. Unitarismen tror jo «paa den moralske natur i mennesket» og «paa en moralsk verdensorden». Hvad er den moralske natur i mennesket og den moralske verdensorden andet end dogmer? Lad os dog engang blive enige om dette: intet aandsliv uden tro; ingen tro uden dogmer!

Thv. Klaveness.

TRO OG KRITIK.

Af cand. theol. Lyder Brun.

I.

Uundgaaelig maa vor tids kristne, i samme grad som de lever tidens liv med, føle sig berørt af den sterke brydning, hvori religionen overhovedet, men i særdeleshed den overleverede kristendomsopfattelse er kommet ind. Fremforalt er der ved denne brydning stillet den troende teologi betydelige nye opgaver, for en ikke ringe del i *apologetisk* retning. Selv paa de forskjellige teologiske enkeltomraader faar arbeidet en vis apologetisk farve. Hvad det imidlertid under al denne apologi gjælder at have klart, er dette: ingenlunde tør forsvaret indskrænke sig til en blot hævdelse af den tidligere position. Af alle betydeligere tankebevægelser er der noget at lære. Af dem alle skal der vindes et udbytte, direkte eller indirekte, for Jesu menighed; det troesforsvar er ikke det rette, som enten principielt afskjærer sig fra dette udbytte eller ikke evner at tilvinde sig det. Ogsaa af tidens mange angreb paa kristendommen og kristendomsopfattelsen skal den troende teologi, og gjennem den den troende menighed, høste frugt. Dels skal den derved lade sig tilskynde til at trænge dybere ind i troens og vantroens inderste (sedelige) grund og bærende motiver. Dels skal den paa de forskjellige teologiske enkeltomraader anerkjende og udnytte de sanhedsmomenter, der ogsaa fra modstanderes side bringes for dagen, og deri søge *berigelse* og *berigtigelse* af sin troeserkjendelse. Til selvhævdelsens bestræbelser maa saaledes knytte sig paa den ene side et selvfordybelsens, paa den anden side et videredannelsens og omdannelsens arbeide. Da først bliver forsvaret fuldstændigt. At en stædig traditionalisme bliver bange overfor en apologi, der ikke blot vil forsvar, men ogsaa fremskridt og fornyelse, er vistnok psykologisk vel forklarligt. Men med al bestemthed maa den opfatning afvises, at en apologi, som er villig til at lære af angriberne, villig til

at gjøre dem «indrømmelser», hvor sandheden kræver det, derfor lider under indre modsigelse og er skrantende fra fødselen af. Netop det modsatte er tilfældet. Aldrig tør en ret apologi først og sidst ville tjene overleveringen. Først og sidst maa den ville tjene sandheden. Hvor den bøier sig for den erkjendte sandhed, svækker den ikke sig selv, men styrker sig selv. Langt snarere ligger der en svækkelse i, ved kunstlede midler at holde sig en erkjendelse fra livet, som dog paanøder sig den uhildede. De kunstlede midler bringer uundgaaelig den indre sanddruhed i fare. Men villig skal det indrømmes, at vor stormfulde brydningstid stiller store krav til den teologi, som skal kunne løse dens opgaver. Der kræves forening af *fasthed* og *bevægelighed*. Der kræves dette dobbelte: en inderlig indlevelse i troens erfaring, og en sandhedskjærlig, fri, kun i troeserfaringen bunden undersøgelse af de fra venner og fra modstandere reiste spørgsmaal. Foreningen af begge disse momenter er kun mulig i den *kristelige personlighed.* Og derfor kræver tiden modne og selvstændige kristelige personligheder, *mænd i Kristus.*

De principielle angreb paa religionen og troen kan ogsaa betegnes som angreb paa *aabenbaringen*; thi paa aabenbaring grunder sig den religiøse tro; med den sig aabenbarende Gud har troen at gjøre. Med rette skjelnes der imidlertid mellem en dobbelt aabenbaring: den almindelige og den specielle. I overensstemmelse hermed ser vi ogsaa angrebene dele sig i to hovedstrømme. Dels gjøres der indsigelse mod den almindelige aabenbaring som berettiget grundlag for religiøs tro overhovedet; dels vender modstanden sig mod den særegne, frelseshistoriske aabenbaring som berettiget grundlag for den kristelige tro i dens eiendommelighed.

Det radikale angreb mod al aabenbaring foreligger i den naturvidenskabelig begrundede, konsekvent gjennemførte *materialisme.* Den hele verdensudvikling er her naturaliseret. Til løsning af verdensgaaderne anvendes hypoteser, der kun regner med kjendte størrelser. En saa prekær hypotese som et ukjendt, mystisk væsen bliver der ikke spørgsmaal om. Man har jo gjennemforsket universet: men intetsteds stødte man paa Gud. Man saa kun *verdens*maskinens sikre, lovmæssige bevægelse. Det er klart, ved denne verdensbetragtning røves grunden bort, ikke blot under kristentroen, men simpelthen under religionen, ogsaa den «naturlige

religion», saaledes som den grunder sig paa Guds selvbevidnelse i naturen, historien og menneskehjertet. Gud bevidner sig jo overhoved ikke. Denne angrebets karakter bestemmer ogsaa forsvaret. Spørgsmaalet om en særegen aabenbaring maa her træde tilbage. Det dreier sig her om elementerne i den religiøse verdens- og livsopfattelse, saadan som kristendommen har den tilfælles med alle høiere former af naturlig religion. Derfor træder den almindelige aabenbaring i forgrunden. Spørgsmaalet reiser sig: forholder det sig virkelig saa, at himmel og jord intet fortæller om Gud? Ganske vist søger den kristne grunden for sin vished om Gud, ikke i den almindelige, men i den særegne aabenbaring. Al «naturlig religion» er for ham kun en famlende søgen efter den «ukjendte Gud», som først i Kristus giver sig tilkjende, som han er. Men derfor tænker han ikke ringe om den «naturlige religion», endnu mindre om den «naturlige aabenbaring». Thi den naturlige religion danner dog en bevarende, og synden hæmmende magt i slegtens liv. Især gjælder dette inden den kristelige verden, hvor den religiøsitet, som endnu ikke er kristendom, dog styrker og beriger sig ved kristelige tanker. Den almindelige aabenbaring har ogsaa for den kristne betydning og værd. Netop naar han i Kristus har fundet den levende Gud, vender han sig med sit skjærpede blik til *al* Guds selvbevidnelse og glæder sig over *enhver* straale af Guds herlighed, som hans øie fanger. Hvorvidt det er en opgave for det teologiske *system* at udvikle en «naturlig teologi» paa den almindelige aabenbarings grundlag, derom kan der være delte meninger. Men under alle omstændigheder *kan* en saadan teologi udvikles, — en teologi, der sammenfatter «det, som man kan vide om Gud», naar man ikke helt har tabt den indre forstaaelse af hans gjerninger. Med en saadan «naturlig teologi» maa apologien operere, naar religionens fundamentale elementer angribes. Ikke blot er det af vigtighed at styrke og bevare den almindelige religiøsitet, som lever i hjerterne. Men de kristne trænger i høi grad selv til orientering overfor en med videnskabens midler begrundet, irreligiøs verdensbetragtning. En principiel modsigelse mellem verdenserkjendelse og religiøs tro er i længden utaalelig. Derfor er det overfor materialismen blevet teologiens opgave at undersøge, om nu ogsaa virkelig en religiøs verdensopfattelse er afskaaret ved den nyvundne verdenserkjendelse, om det virkelig forholder sig saa, at der nu

ikke mere kan være tale om naturlig aabenbaring og naturlig religion, eller om kanske slutningerne dog har været for hastige, hypoteserne for dristige? Paa dette omraade har ogsaa et betydeligt apologetisk arbeide været koncentreret, et arbeide, som har bragt sagen vidt fremad. En kraftig hjælp har det havt i vedkommende naturvidenskabers egen udvikling. Thi den materialistiske verdensforklaring, skjønt hvilende paa værdifulde empiriske iagttagelser og betydningsfuld ved sin betoning af evolutionens tanke, har dog vist sig utilstrækkelig. Med «syv verdensgaader» er man blevet staaende igjen. Derimod har den kristelige tænkning høstet stor vinding af det hele opgjør. Paa den ene side har den vundet voksende *klarhed* over den religiøse troes art. Det er blevet kraftig indskjærpet, at tro paa Gud ikke hviler paa bevis og tankemæssig slutning, men paa sedelig grund. Thi selv om det tør betegnes som forhandlingens resultat, at hypotesen Gud (som verdens ophav og ordner) er videnskabelig ligesaa berettiget som de materialistiske hypoteser, ja endog overgaar disse i sandsynlighed: hvor er det ikke samtidig traadt i dagen, hvilket svælgende dyb der skiller mellem slig en hypotetisk antagelse af *et* ukjendt X og den virkelig religiøse *tro!* Paa den anden side er der ogsaa vundet *berigelse* for selve troeserkjendelsen. Thi da det nødvendige omdannelsesarbeide først var gjort, blev det klart, at den nyvundne indsigt i verdensorganismens fremadskridende udvikling for det troende øie kun bliver et nyt indblik i skaberens uendelige visdom og herlighed. Endelig er teologien atter blevet mindet om, at den *kristelige* tro ikke har sit fodfæste i den almindelige, men i den særegne, frelseshistoriske aabenbaring.

Træder vi imidlertid over paa kristentroens egentlige enemerker, paa frelseshistoriens omraade, saa møder os den anden hovedstrøm af angreb, der fører en ny række vanskeligheder og spørgsmaal med sig. Selv om nemlig en naturlig aabenbaring anerkjendes som grundlag for religion i mere almindelig forstand, er jo endnu ingenlunde givet, at ogsaa frelseshistorien, den saakaldte «hellige historie», er at betragte som en historie inden historien, en aabenbaring inden aabenbaringen, der som saadan er det berettigede grundlag for den specifik kristelige tro. Dette bestrides netop af den *historiske evolutionisme*. Paa dette standpunkt kan ganske vist den hellige historie vurderes høit, nemlig som et særlig betydningsfuldt, maaske det betydningsfuldeste led i

slegtens udviklingsløb; og Jesus selv kan villig anerkjendes som en banebrydende personlighed, maaske med «enestaaende» betydning. Men ikke tør den hellige historie betragtes som et helt *eiendommeligt* led i udviklingen; og ikke tør mennesket Jesus betragtes som *mere* end en banebrydende personlighed. Meget mere maa kristendommen indordnes under de etiske livsanskuelser, er den end den høieste — eller dog hidtil den høieste — af dem alle. Saaledes maa her alligevel konstateres en naturalisation af frelseshistorien, forsaavidt som den hellige historie er draget ned til den profane histories niveau. Støttet er denne betragtning til vor tids historisk-kritiske metode, saadan som den mere og mere har kjæmpet sig frem til gyldighed, og til tanken om den fremadskridende udvikling, saadan som den i stigende grad er blevet alle dannedes fælleseiendom. Derfor griber den historiske evolutionisme i mangfoldig form ogsaa over i *teologien*, der dog gjennemgaaende vil opretholde den særegne aabenbaring og «Jesu specialitet». Netop her ligger øieblikkets eiendommelige vanskeligheder. Paa den ene side er det umuligt at unddrage sig den nyere historisk-kritiske forskningsmetode, umuligt at bestride den delvise berettigelse af den nye betragtningsmaade af historien. Thi frelseshistorien *har* jo virkelig indrammet sig i den historiske udvikling; den *er* blevet et led af denne, er derfor uden al tvil gjenstand for historisk granskning. Den er for os nærværende i en overlevering, der umulig kan unddrages den historiske kritik. Men paa den anden side synes det ikke mindre indlysende, at denne kritik i mange af sine former ligetil undergraver den objektive grundvold for vor tro: Guds historiske aabenbaring i dens eiendommelige beskaffenhed. Den gammeltestamentlige aabenbaringshistorie, som Jesus dog anerkjendte, bliver ikke blot indrammet i det historiske udviklingsløb, fattes ikke blot selv som en fremadskridende udvikling, men bliver af mange samtidig helt menneskeliggjort. Og den nytestamentlige aabenbaringshistorie, Jesu eget liv, bliver ligeledes naturaliseret og omformet efter det almindelige menneskelivs analogi. Anerkjendelse af den hellige historie som «speciel aabenbaring», af Jesus selv som «enestaaende personlighed» tør ikke skuffe os; ti disse udtryk bærer paa en tvetydighed. Om man ødsler med ord for at skildre den hellige histories eminente betydning i slegtens udvikling, — den er ikke derfor «speciel aabenbaring» i kirkens mening; for kirken er den dette i kraft af sin *absolute*

egenart. Og om man smykker den menneskelige Jesus med de høieste og herligste menneskelige prædikater, man er dog lige fjernt fra det, som kirken rammer med et eneste ord: *gudmennesket.*

Men lige fuldt: ogsaa af denne brydning skal der komme vinding for troen, vinding for Jesu menighed. Og det atter i den før antydede dobbelte retning. Det historisk-kritiske arbeide, som nu øves, skal dels hjælpe frem til en dybere erkjendelse af troesvishedens inderste grund (idet falske støtter bortryddes): dels skal det skjenke os en langt fyldigere indsigt i frelseshistoriens organiske udfoldelse. En falsk støtte for troen, som den historiske forskning i vore dage for bestandig har fjernet, er fremfor alt den mekaniske inspirationsteori. Unegtelig blev i den evangeliske kirke, da romerkirkens udvortes autoritet var afkastet, den hellige skrift paa en lignende udvortes maade ophøiet til autoritet og sandhedsgaranti. Fra først af var det i og for sig kun naturligt, at man umiddelbart henviste til skriften, hvorom der bestod fuld enighed med de romerske, som troens og troesvishedens grund. Ved siden heraf betonede jo *Luther*, hvorledes visheden om skriften atter hviler i den personlige frelsesoplevelse, idet denne forvisser den troende om sandheden af ordets indhold. Denne rigtige erkjendelse var oprindelig ogsaa sjælen i den lutherske dogmatiks lære om Helligaandens vidnesbyrd (testimonium spiritus sancti): saaledes fremstillede *Hunnius*, ja tildels endnu *Gerhard* den personlige frelseserfaring som det medium, hvorigjennem mennesket vinder vished om skriftens guddommelige udspring. Men da man dels forsømte at skjelne mellem Guds ord og den hellige skrift, dels oversaa, at ikke den enkelte, men kun kirken — og selv denne blot gjennem stadig nyerhvervelse — kan vinde den fuldstændige vished om skriften efter hele dens omfang, begik man det skjebnesvangre misgreb uden videre at udstrække Helligaandens forvissende vidnesbyrd hos den enkelte til skriften i dens *helhed* og efter dens *form*. Men da var det uundgaaeligt, at den ved aandens vidnesbyrd begrundede skriftvished mere og mere løste sig ud fra frelsesoplevelsen (der jo umulig kan indeholde garantien for den hele skrifts guddommelighed efter indhold og form) og blev til en teoretisk overbevisning om skriftens aabenbaringskarakter og dens læresætningers ubetingede sandhed. Ved siden af Helligaandens vidnesbyrd kom forøvrigt endnu en række ydre og indre skriftkriterier i betragtning, kriterier, der efter teorien rigtignok

kun kunde begrunde en «menneskelig tro» paa skriften, men dog *toges med* som garantier for dens guddommelighed. Fremfor alt byggede imidlertid troen sig en støtte ved den fuldt udformede inspirationsteori, der vistnok kun skulde være en udvikling af skriftens eget selvvidnesbyrd, men i virkeligheden var en logisk konstruktion ud fra teologiens tanker om, hvordan en skriftaabenbaring *maatte* være, hvis man skulde være ganske sikker i sin sandhedsbesiddelse. Hvor bestræbelsen fremfor alt er rettet paa at vinde vished om *skriften*, om dens indholds og forms guddommelighed, der trænges den personlige frelsesvished fuldstændig tilbage fra sin primære stilling; den bliver afhængig af skriftvisheden. Dermed bliver skriften udvortes autoritet, paa lignende maade, som kirken er det for de romerske. Den ufeilbare bog garanterer sandheden; den troendes vished er først og fremst vished om at besidde Guds aabenbaring og i den den rene lære. Men i samme grad, som denne udvikling fuldbyrdede sig, fjernede man sig fra reformationens oprindelige grundtanke, og fra *Luther*. Ti Luther viser, ikke mindst ved sin bekjendte kritik overfor skriften — «das ist das echte prüfstein, alle bücher zu tadeln, ob sie Christum treiben oder nicht» —, netop den troendes principielt rigtige stilling. Om kritikken selv var individuelt betinget og i virkeligheden utilstrækkelig begrundet, er her ganske ligegyldigt. Hovedsagen er, at Luther har givet udtryk for den troendes relative selvstændighed overfor skriften; at han klart har udtalt den grundsætning, at troen paa skriften som sandhedskilde hviler i den personlige erfaring af gudsordets frelsende kraft, og at han dermed har anerkjendt den tanke, som siden *Schleiermacher* mere og mere har kjæmpet sig frem til gyldighed: «Vi tror ikke paa Kristus for bibelens skyld, men paa bibelen for Kristi skyld»; eller som den af *Kähler*[1]) træffende er formet: «Wir setzen unser vertrauen auf die bibel als auf das wort unsers Gottes um *ihres* Christus willen». Men til at bekræfte og indskjærpe denne erkjendelse er netop vor tids historiske kritik af frelseshistoriens dokumenter overmaade vel skikket. Ti idet denne kritik gjennem overbevisende opvisning af skriftens menneskelige side har gjort en omdannelse af den gamle inspirationsteori uomgjængelig nødvendig, nøder den paa samme tid teologien (og de troende i almindelighed)

---

[1]) «Der sogenannte historische Jesus», Leipzig 1892, pag. 28.

til at besinde sig paa det inderste grundlag for troen paa skriften som Guds ord. Og resultatet af denne selvbesindelse kan ikke være tvilsomt: det kan kun være erkjendelsen af, at det inderst bærende i denne tro er den personlige frelseserfaring, som den troende gjorde under hengivelsen til bibelens Kristus. Men befæstelse og klarning af bevidstheden herom betegner utvilsomt et fremskridt i *modenhed* og derfor en *styrkelse*. Saa er troen paa skriften lige uryggelig, om ogsaa øiet aabnes for dens tjenerskikkelse. Ogsaa mesteren levede jo sit liv paa jorden i tjenerskikkelse. Han vandrede ikke om med glorie om hovedet, som paa de gamle billeder og saa ofte i menighedernes forestilling. Derfor forargede ogsaa mange sig paa ham: og der er neppe nogen tvil om, at saa vil ogsaa mange forarges, naar den hellige skrift fratages den ydre feilfriheds paasatte straaleglans. Men alle de, hvis vished om skriften spirer frem af deres livs lykkeligste erfaring, vil gaa sterkere ud af denne prøvelse. Og for alle de anfegtede og vaklende vil de vidne med overbevisning og frimodighed om ordets indre herlighed og underfulde kræfter: «Blinde faar sit syn igjen og halte vandrer om, spedalske renses og døve hører, og døde opvækkes og for fattige forkyndes der *evangelium;* og salig er den, som ikke forarges!» Men ikke blot ad denne, mere indirekte, vei skal den historiske kritik, anvendt paa frelseshistorien, bringe troen og menigheden vinding. Som det er troens sag at komme til vished om skriftens og den hellige histories guddommelige gehalt, saa er det den kritiske forsknings berettigede opgave at stille begges *menneskelige side* i et klarere lys. Ligesom den naturvidenskabelig begrundede evolutionisme vel ikke kunde forklare verdensudviklingen, men dog paa en ny og overraskende maade *beskrive* den, opvise en rigdom af før ukjendte momenter i den og antyde disses sammenhæng, saaledes vil den historiske evolutionisme, om den ogsaa forsøger en helt naturalistisk rekonstruktion af frelseshistorien, sikkerlig ikke kunne forklare denne, men derimod vel levere meget værdifulde bidrag til en beskrivelse af dens løb. Og heraf kan menigheden, der aldrig over de menneskelige formidlinger vil glemme den *Gud*, der med sin aabenbaring er traadt ind i historien, kun høste rigt udbytte: udbytte i form af en fyldigere erkjendelse af de fremadskridende udviklingsrækker, hvorigjennem Gud har ladet sit rige komme paa jorden, en dybere indsigt i de slyngede veie, ad hvilke Gud har ført sin frelsesplan seierrig frem i slegtens liv.

NYERE UNDERSØGELSER ANGAAENDE KRYSTAL-VISION.

Af Thorvald Isaachsen.

Hvad man forstaar under navnet *«krystallomanti»* har i forskjellige former været kjendt og øvet hos de gamle folk: inder, ægypter, assyrer, perser, kineser, japaneser, græker og romer og har hos de germaniske folk faaet sin udvikling i middelalderen.

Hvad vi med et fællesnavn for kortheds skyld kan kalde krystal-vision eller krystallomanti, fordi eksperimentet som oftest udføres med en krystal, har ofte andre former, idet der ogsaa kan benyttes andre gjenstande, hvori lyset brydes, som speil, metal vand o. s. v. Herefter har sagen faaet forskjellige navne som: hydromanti, naar man saa i vand, lekanomanti, naar man benyttede en skaal (λεκανη) med en blanding af vand, vin og olje, katoptromanti, naar et speil benyttedes, gastromanti, naar man benyttede et kar, hvis midte kaldtes gaster, og onychomanti, naar neglene indsmurte med olje benyttedes som reflektor.

Den eksperimenterende holder den blanke gjenstand saaledes, at lyset reflekteres og helst brydes i flere straaler. Lyset maa ikke være for sterkt, dæmpet dagslys eller svagt kunstigt lys.

Idet lysstraalerne brydes, ser man dem danne forskjellige figurer i krystallen, og det merkværdige er nu, hvad man faar at se.

De eksperimenterende er i middelalderen vel kjendte under navnet «specularii». Allerede ca. 450 bekjæmper en irsk synode under *Patriks* forsæde disse specularii, der har benyttet sin kunst for at spaa.

Johan af Salisburry, biskop i Chartres 1177—1181, har efterladt sig en liste over processer imod specularii. 1398 blev de fordømte af fakultetet i Paris. Katharina af medici, keiserne Maximilian II og Rudolf II og forskjellige italienske fyrster i det 16de aarhundrede skal have benyttet specularii, dronning Elisabeth

skal have vist den navnkundige dr. Dee megen venlighed. I 1561 skal en Simon d'Achard være bleven hængt i Paris for denne «sorte kunst», og i 1609 skal en normanner, Saint Germain, være brændt som troldmand, fordi han havde benyttet «miroirs magiques», tryllespeil[1]).

I senere tider omtales eksperimentet kun leilighedsvis.

Vore dages eksperimentale psykologi har optaget ogsaa dette fænomen til undersøgelse, og de resultater, hvortil man hidtil er kommen, om end ganske i sin begyndelse, har ikke liden interesse, naar de sees i sammenhæng med de andre psykiske eksperimenter fra den senere tid.

F. W. H. Myers har samlet nøiagtige opgaver over saadanne eksperimenter, udførte af kjendte og navngivne personer i løbet af de sidste aar, og tilskyndet heraf har den bekjendte franske psykolog, professor *Janet*, gjort en række eksperimenter dermed.

Begge disse videnskabsmænd meddelte sine resultater paa den internationale kongres for eksperimental psykologi i London 1892.

Det viser sig, at adskillige personer har evnen til at se i krystallerne tal, bogstaver, billeder af gjenstande, personer o. s. v., undertiden stillestaaende billeder, undertiden i bevægelse.

Billederne kan komme som svar paa spørgsmaal, som gjenoplivelse af erindringer, eller de kan komme, uden at man er sig aarsagen bevidst; undertiden fremkaldes de ved en viljeakt, undertiden er de ganske spontane. De kan ikke sjelden være af telepathisk og klairvoyant art.

Som eksempler af kombineret art meddeler Myers bl. a. flg.: Colonel Wickham opholdt sig med sin hustru i 1885 i Colaba ved Bombay, hvor han var ansat som major ved det engelske artilleri. Deres indiske barnepige besad i høi grad evnen til at «se i vand». En dag har f. eks. artilleriet faaet ordre til opvisning. Majoren giver ved frokostbordet sin oppasser ordre til at lægge hans uniform færdig; men denne kommer tilbage med den besked, at beltet ei er at finde; overalt er der søgt forgjæves. Da lader fruen barnepigen «se i vand».

Hun kan intet belte se. «Se efter majoren, da han sidst

---

[1]) Krystallerne omtales ogsaa som magiske stene.

havde beltet paa», siger fruen. «Jeg ser majoren. Han tager sin uniform paa. Han gaar ud. Han gaar til hest. Majoren er med andre officerer; der er mange soldater og folk. En eller anden stor mand skal reise. De staar alle ved vandet. Majoren gaar ind i et stort hus ved vandet. Han gaar ind i et toiletværelse. Han klæder sig om. Hans uniform bliver lagt i en blikkuffert, men beltet bliver udenfor. Det hænger paa en knag i toiletværelset i det store hus ved søen». Der sendes bud, og beltet findes paa den beskrevne plads. Pigen kunde ikke have noget begreb om, hvor beltet var; hun kom i majorens tjeneste lang tid efter den dag, han sidst havde havt sin uniform paa, nemlig ved en lord Ripons afreise til England.

Ved en anden leilighed havde en ven af huset mistet et pengeskrin; han var magistrat i en fjerntliggende by. Der fortælles ham om pigens evne. Han begynder med tvil, og beder hende som en prøve beskrive hans soveværelse i hans hjem. Hun beskriver det nøiagtig. «Fortæl mig nu, hvad jeg har mistet», siger han. «Jeg ser en boks», er svaret, «det er en blikboks, den indeholder penge og papirer». «Rigtig! fortæl mig nu, hvor den er». «Den er i et lidet værelse». «Hvad er der i den?» «Blot papir; pengene er borte». «Beskriv den mand, der har taget den». «Han er en liden, mørk mand med et jovialt ansigt; hans klæder er hvide, han har en rød og gylden turban. Han har et ar paa den venstre haand». Manden gjenkjendtes som en af magistratens tjenere, og skrinet fandtes i et lidet rum i hans hus.

En række eksperimenter meddelte af en miss A., en bekjendt af Myers, anføres. Som eksempler kan tjene flg.:

Miss A. ser kl. 7,30 om aftenen i et værelse, hun aldrig havde seet, lady Radnor i en stor, rød stol. En dame i sort kjole med en hvid kappe kommer ind og lægger sin haand paa lady Radnors skulder. Miss A. skriver til lady R. øieblikkelig og meddeler det seede. Det kommer rigtig ud. Lady R. sad paa den tid i en stor, rød lænestol, og en lady Jane E. klædt i sort med hvid kappe var kommen ind og havde lagt sin haand paa lady R.s skulder. Meddelelsens rigtighed bevidnes af lord Radnor.

Ved en anden leilighed ser den samme miss A., der er paa besøg hos lord Radnor, i krystallen en spisestue; familien holder

andagt, alle knælende, en dame staar op og taler til husfaderen, der viser hende tilbage med haanden og fortsætter andagten. Værelset, husbonden og damen gjenkjendes efter beskrivelsen som bekjendte af lord Radnor, men er ukjendt for miss A. Allerede i forveien indbudne ankommer disse bekjendte den flg. dag til lord Radnor og bekræfter, at alt har gaaet for sig, som af miss A. seet. Tildragelsen meddeles efter sir Joseph Barnbys notis, nedskreven kort efter.

Dette er kun nogle eksempler grebne i flæng. I alle disse tilfælde er imidlertid sagen kombineret, idet her klairvoyance, telepathi og muligens tankeoverførelse kommer til.

For krystallomantiens forstaaelse er det nødvendigt, at eksperimenterne er saa lidet kombinerede som muligt.

Det eksperiment, hvori krystallomantien er enklest og derfor greiest at studere, er det, hvor *krystallen benyttes for at forme* (projicere eller eksternalisere) *ideen*, for at støtte hukommelsen og oplive erindringer.

Enhver giver for sit indre øie en stor del af sine ideer en mere eller mindre tydelig form. Den, der aldrig har seet en neger, men kjender denne eiendommelighed af omtale, ser, naar han hører en neger nævne, for sit indre øie billedet af en sort mand med uldent haar, skinnende hvide øine og tænder, tykke læber o. s. v., mere eller mindre tydeligt. Nogle har evnen til at eksternalisere sine ideer i den grad, at de mest abstrakte begreber endog faar en form for det ydre øie. Professor Flournoy beretter saaledes om en matematisk begavet student Yowanowitsch i Genua, at han besidder et geometrisk schema for alle tallene, enere, tiere, hundreder o. s. v. samt for ugens dage, maanederne o. s. v. Talformen, der er delt af parallele linier, indtager den høire halvdel af feltet for hans øie, ugeschemaet er en horisontal, rektangulær figur, delt af 7 streger, og svæver i luften paa den venstre side omtrent 1 meter fra ham. Aarsschemaet er endnu længere til venstre og har en eliptisk form o. s. v. Naar Yowanowitsch tænker paa en datum, uge, maaned, aar, eller paa et eller andet tal, saa ser han dette altid paa dets plads i dets schema. Naar han skal gjøre op et regnestykke, følger han med øinene tallene i schemaet og har saaledes faciten.

Andre gjenkalder f. eks. navne eller tal i sin erindring ved at stirre ud i luften, indtil de ser det søgte for sit indre øie.

Ofte kan det da hjælpe at stirre f. eks. mod en hvid væg eller paa et stykke hvidt papir. Men aller lettest tager det søgte tal eller navn form for ens øie, naar en stirrer paa en gjenstand, hvori lyset brydes, saa at øiet tvinges til at følge de urolige straaler, uden at det bindes af faste linier. Miss X (hos Myers) har f. ex. glemt en adresse, ser i krystallen og kalder den tilbage for sin hukommelse: 1 Earls-Square. Man har f. eks. seet adressen paa et brev. Det er 2 korte ord og nummeret, det husker man. Man søger at se brevet, saaledes som man har seet det tidligere, adressen oppe i det ene hjørne: de 2 korte ord; det begynder med E. Det var nr. 1. Man ser for sig paa brevet: 1 E.... .... Erindringen gjenoplives. Der staar det: 1 Earls-Square.

Det er ikke saa vanskeligt at forstaa, at *lysbrydningen i den blanke gjenstand kan hjælpe en til at forme saadanne erindringsbilleder* (Memory-Images). Og herpaa er der mange eksempler; ofte ser vedkommende blot i sit blækhus og finder der den glemte adresse, eller, om han sidder ved frokostbordet, i sin kaffekop. Saaledes viser det sig, at der ikke er saa faa endda, som har evnen til «at spaa i kaffe».

Men nu et skridt videre, saa kommer det interessante.

Vi ser alle hver dag en masse ting, som «ikke gjør noget indtryk» paa os og ikke efterlader sig nogen bevidst erindring. Naar vi har vandret en halv time i en befærdet gade, saa har vort øie seet tusinde ting, som vi ikke har «lagt mærke til». Men disse ting har dog ikke undladt at gjøre sit indtryk paa vor nethinde, og nethinden har pligttro meldt iagttagelsen til nervecentret, hvilket imidlertid ikke har fundet iagttagelsen vigtig nok til at tage notis af. Denne har derfor ikke faaet foretræde for det høiere bevidsthedsliv; men den er ikke desto mindre bevaret i de nedre lag af bevidstheden; thi erindringen derom kan vækkes. Naar f. eks. en, der har spadseret ved siden af os, siger: «saa du ikke N. N., da vi gik forbi — lad os sige — universitetet?» «Jo, det er sandt», siger man, «naar du siger det, saa ved jeg det».

Nu er det interessante ved krystallomantien, at den i en forbausende Grad *formaar at hæve disse indtryk op fra den lavere* (subliminal) *bevidsthed til den almindelige bevidsthed* (superliminal).

Et par eksempler: den omtalte Miss X., en niece af marquisen af Bute, ser i sin krystal en pyt med blod paa fortauget ved hjørnet af en terrasse nær ved hendes hjem. Hun erindrer,

at hun har passeret dette sted, idet hun gik hjem fra et bibliothek, og at hun paa det sted gik og læste i de medbragte bøger. Senere merker hun, at hendes støvler og kanten af hendes kjole er farvet rød af noget, hun maa have gaaet over, og finder ved nærmere undersøgelse, at det har været rød maling, som har været spildt paa det beskrevne sted af gaden.

En anden Dag ser hun i krystallen en veninde i sin vogn viftende til hende. Venindens haar, som, da hun saa hende sidst, hang ned over hendes ryg, var nu sat op paa hovedet. Den næste dag spørger veninden, hvorfor hun ikke havde villet se hende, da hun kjørte forbi hende paa gaden og viftede til hende med haanden. Hun var sig ikke bevidst at have seet hende [1]).

Disse eksempler, der kan mangfoldiggjøres, viser krystallomantiens *evne til at forme i billeder indtryk, der er bevarede i det ubevidste liv, men ikke har naaet frem til bevidsthed.*

De saaledes formede billeder er ikke andet end *hallucinationer*, der paa denne maade kunstig frembringes.

Ogsaa for dette eksperiment har hypnosen allerede været af betydning, idet derved evnen til at forme disse hallucinationer forøges i det uendelige og dermed muligheden af videnskabelig eksperimenteren med disse fænomener.

Saadanne eksperimenter har der da ogsaa været udførte ikke saa faa af baade af Myers og af prof. Janet.

Det vil let indsees, hvilken stor betydning denne mulighed af en kunstig frembringelse af hallucinationer har for den eksperimentale psykologi, naar den skal studere bevidsthedslivets lavere lag.

I de nævnte eksempler fandt vedkommende tilbage det indtryk, der havde foraarsaget billedet. Ifald veninden heller ikke havde seet Miss X., vilde det været hende uforklarligt bagefter at forstaa, hvorledes krystallen kunde vise hende veninden med opsat haar. Man vilde da have tænkt paa telepathi eller clairvoyance. Det viser os, at en hel del tilfælde, der i virkeligheden ikke lader sig forklare, uden at man tager telepathi eller clairvoyance til hjælp ved forklaringen, ifald man kjendte det indtryk, der ubevidst havde givet aarsag til billedet, vilde vise sig at være simple memory-images. Dette leder os atter paa spor til en mulig forklaring af en hel del tilfælde af telepathi og clairvoyance.

---

[1]) Venindens haar var ganske rigtig sat op.

Af stor interesse er det endvidere, at et par af de indsamlede tilfælde synes at tyde paa, hvad beslegtede eksperimenter bekræfter, at *iagttagelsesfeltet for den saakaldte subliminal consciousnes er videre end for den almindelige bevidsthed.* I det ene tilfælde er det en udvidelse af synsfeltet:

Miss X. ser fra sit skrivebord hen til et bord i den anden ende af værelset, hvor hun venter at se en bog, som hun skal bruge. Denne ser hun imidlertid ikke, men opdager derimod, at der ligger en anden bog, som hun ikke kjender. Hun forsøger fra sin plads at læse titelen, men kan ikke, fordi afstanden er for stor. Hun vender sig om og fortsætter sin skrivning. Da ser hun paa det hvide papir som i en krystal: The Valley of Lilies». Ved undersøgelse viser dette sig at være titelen paa bogen. Men selv efterat hun kjendte titelen, kunde hun dog ikke læse den fra sin plads ved skrivebordet. Bogen var bragt i huset i hendes fravær, og hun havde ikke været den paa nærmere hold. Heller ikke er det sandsynligt, at hun har seet den andensteds, da den har et eiendommeligt udseende (en efterligning af træ) og er af hendes yndlingsforfatter Thomas à Kempis, saa at hun mener, hun maatte have lagt merke til den. — Det andet tilfælde er en udvidelse af ørets rækkevidde:

Miss X. er paa landet om sommeren, paa et ukjendt sted; en dag kommer en af naboerne for at tilbyde hende brugen af sin have, medens han er fraværende paa en reise. Idet han forlader huset, raaber han op til vinduet noget, som hun ei kan forstaa et eneste ord af, og forsvinder. Den samme aften ser hun i krystallen nogle ualmindelig høie sukkererter op efter staaltraadnet. Den følgende dag kommer hun i haven; da siger oppasseren der: «Mr. P. siger, han haaber, de hørte hans advarsel, ikke at fortabe dem i sukkererterne». Og dette havde virkelig været hans ord, da han gik.

Myers antager i disse tilfælde, hvad han kalder en *extention of the visual field,* og en *extention of the power of hearing.*

Men hvad vil det i virkeligheden sige andet, end at lys- og lydbølgerne, der vistnok træffer nethinden og trommehinden, ikke træffer denne med den tilstrækkelige kraft, til at vibrationen kan overføres til nervecentret saa intenst, at den kan omsættes i bevidsthed. *Indtrykket naar da ikke frem længere end til the subliminal consciousnes, men kan forsterkes, saa det naar frem til*

fuld bevidsthed. Dette har en særlig betydning for studiet af denne «anden bevidsthed» og det saakaldte «andet jeg», og hænger atter sammen med en række andre interessante psykologiske fænomener.

Det kan for kortheds skyld nævnes i denne sammenhæng, at der er et andet middel af lignende art som krystallomantien til at foretage eksperimenter paa hørelsens omraade.

Dette er den saakaldte *shell-hearing,* et eksperiment, der er kjendt blandt hinduer og kinesere, i Tibet og paa sydhavsøerne. Det bestaar i, at man holder et hult muslingskal op for øret. Den ubestemte susende lyd, som dette giver, tjener til at eksternalisere lyd, der er optagne eller dannede i det ubevidste, paa samme maade, som krystallen tjener synet.

Herved kan der frembringes hallucinationer af akustisk art, og eksperimentet bliver derved tjenligt for undersøgelsen af *akustiske hallucinationer,* som uforklarlige stemmer, fodtrin, banken etc. Der er saaledes eksempler paa, at man efter en middag har hørt en hel samtale i skjællet; man forstaar ikke, hvorfra den kommer, men opdager bagefter ved at tale med sin sidemand paa høire side, at det er den samtale, han har ført med sin borddame. Ogsaa denne shell-hearing kan være kombineret med telepathi og clairvoyance og er overhovedet parallel med krystal-visionen.

Man ser, at disse undersøgelser endnu er i sin barndom; men det kan ikke slaa feil, at her er aabnet rige kilder til studiet af menneskets aands- og sjæleliv.

„DE HELLIGES SAMFUND“.

Udgiverne af dette tidsskrift «*For kirke og kultur*» «staar paa den tros grund, den hele kristne menighed bekjender i sin daabsbekjendelse». Den erklæring giver mig mod til at indsende nogle bemerkninger om et enkelt led af «bekjendelsen», som jeg ikke tviler om, de ærede udgivere vil unde en liden beskeden plads. Jeg vil jo ingenlunde optage noget stort rum eller være i veien for mere betydelige indlæg.

Der er et led af «vor hellige tro», der af mange ikke sees som et eget, selvstændigt led, men opfattes som et forklarende tillæg til det forud gaaende. Under og efter læsningen af *Chr. Bruuns* tiltalende oplysninger om «kirkens helgener» kom jeg ganske naturlig til at tænke paa de *helliges samfund*, et led, som ofte har været mig til stor trøst og opmuntring, ikke mindst i timer, da jeg var allermest *ene*, hindret fra det *ydre* samkvem med aandsfrænder. *Saavidt jeg har seet*, har de nyere forsøg eller forslag til en «forklaring» af katekismen eller børnelærdommen *ikke* omhandlet de helliges samfund som et eget led eller pegt paa dets særegne, dybe og deilige betydning for menigheden og dens enkelte lemmer; jeg har dog ikke seet *alle* de nye lærebøger. Vistnok har nu hverken disse eller den nye udgave af alterbogen beholdt det saare uheldige «*som er* hellige *menneskers* samfund», men det er dog sikkert meget almindeligt, at man opfatter det nævnte led som «apposition» til den hellige almindelige kirke, og dette er, saavidt jeg skjønner, urigtigt, altsaa uheldigt.

Jo mere man personlig omgaas med «*troen*», daglig *bekjender* den for Guds aasyn, desto bedre vil det erfares, at *ethvert* led i «daabsbekjendelsen» er en *umistelig* perle i den vidunderlig sammenhængende kjede eller «ringen», hvormed Vorherre fæster sin «brud». Selv en af troens mest afgjorte *fiender* har jo erklæret, at han vidste vel, hvor nøie alle led her hang sammen, fra det første til det sidste. *Han (D. F. Strauss)* vilde kaste det hele bort; *vi* vil holde fast ved det hele! Var «de helliges samfund»

kun et forklarende tillæg til «kirken», saa tabte vi i grunden én «perle», da to led blev slaat sammen til ét. Dette er vistnok længst paavist, men af de færreste paaagtet. I 1852 skrev *V. A. Wexels:* «En forklaring eller definition vilde vistnok ikke passe sig i en bekjendelse af den natur og beskaffenhed som den apostolisk-kristelige, grundbekjendelsen ved daaben. Ethvert led i samme maa have en selvstændig, bestemt og enfoldig betydning, og enhver forklaring over et eller flere led hører hjemme et andet sted end i selve bekjendelsen». (Wexels: *«Et fredens ord* om den tredie trosartikels lydelse», 1852). Jeg skal her ikke komme med stort af «mit eget», kun lægge frem lidt af, hvad der før er skrevet, men rimeligvis er ialfald for de yngre, i den nyeste tid, ukjendt. Jeg kan væsentlig holde mig til, hvad *Wexels* i det nysnævnte skrift har oplyst. Nogen *afhandling* om «de helliges samfund» skal jeg ikke komme med her. En meget oplysende og opbyggelig afhandling derom skrev min nu hensovede ven *O. A. T. Krogness* i «Kirkeligt Folkeblad» for 1857. *Det* lille tidsskrift er nu rimeligvis ikke mere at faa; det var ogsaa kun kjendt i en *liden* Kreds.

Ordet *samfund* kan, som bekjendt, have en dobbelt betydning. Det bruges ofte i betydningen af *forening*, sluttet selskab. At nu *kirken*, menigheden, er en forening eller en forsamling er vist nok. I den augsburgske konfession kaldes kirken «de helliges forsamling», «de helliges og i sandhed troendes *forsamling*» (art. 7 og 8). Hvad der ikke bør oversees, bruges altsaa her *ikke* ordet *samfund;* i den *latinske* tekst staar *congregatio* ɔ: forsamling. «Samfund» betyder *fællesskab*, sameie. Det latinske sprog har her *communio* og det er *dette* udtryk, der møder os i bekjendelsen af de «helliges samfund». Det udtrykker «det aandelige fællesskab mellem de hellige formedelst én tro, én daab, én Gud, én Herre o. s. v., og den af samme fællesskab følgende deling af alt, hvad der hører til salighed». Det nye testamente har, som alle teologer ved, *koinonia* (1 Joh. 1, 3. 1 Kor. 1, 9., smlgn. 10, 16. 17). I den gamle kirke, saaledes navnlig hos Augustin, brugtes ordet især om samfundet eller fællesskabet i *nadveren*, hvor ogsaa «de helliges samfund» faar sin dybeste betydning og styrkelse; se 1 Kor. 10, 16. 17. Ordet *communion* er jo vel kjendt som navn paa nadvernydelsen. *Luther* erkjendte, at den almindelige tyske oversættelse af communio var «*gemeinschaft*» ɔ: fællesskab, men

brugte dog, underlig nok, ordet «*Gemeinde*», der betyder *menighed*, og altsaa blev det samme som det forudgaaende, «kirke» (ecclesia). Saavidt jeg mindes, har Luther heller ikke behandlet de «helliges samfund» i sin større katekismus som særeget led. At det dog ingenlunde er noget *nyt* eller før uhørt, naar vi nu minder om det urigtige i oversættelsen «gemeinde», sees af meget bestemte og tydelige udtalelser fra mænd, som alvorlige kristne i vort land altid har seet op til baade for deres lærdoms og især for deres fromheds skyld. Jeg nævner her *Filip Jakob Spener* og *Aug. Herman Francke.* I *Speners* «enfoldige forklaring af den kristelige lære efter Luthers lille katekismus» heder det bl. a. sp. 736: «Hvilket baand har den kristelige kirke mellem sig? Svar: De helliges samfund. Sp.: Hvad har de hellige fælles blandt sig? Svar: Ikke deres udvortes goder, hvis besiddelse bliver enhvers egen, kun at brugen, ved kjærligheden, bliver styret til næstens bedste; men de har fælles deres Gud, Kristus og den Helligaand, alle aandelige goder, naadens midler og den evige arv» o. s. v. Spener viser derpaa skjønt, at saadant fællesskab tjener os til trøst, tilskyndelse til gudsfrygt m. m.

Francke regner udtrykkelig «de helliges samfund» *som et led for sig selv* og skriver, idet han *foruden* troen paa «den Helligaand» tæller fem led i artikelen: «det *andet* stykke (det første var den hellige almindelige kirke) er: *helliges samfund.* I det latinske sprog heder det communio, hvilket ord egentlig *ikke* betyder *menighed*, men *samfund.* Nu kan det vel have sin gode betydning, naar det heder: de helliges menighed; imidlertid er *det* just det samme, vi *tilforn* har omtalt, nemlig en beskrivelse af kirken eller af dem, der formedelst den Helligaand helliges i den sande tro og opholdes deri. Men siden den apostoliske bekjendelses grundtekst er det latinske, hvor der staar: «de helliges *samfund*» (gemeinschaft der heiligen) og saadan tale ogsaa kommer overens med skriften, saa *bliver vi med føie derved*». Francke henviser ogsaa til 1 Joh. 1, 3 og siger: «Her finder vi baade det ord samfund og tillige *sagen selv*». (Franckes katekismusprædikener o. s. v. oversatte fra tysk og paany udgivne af *O. T. Svanøe*, Bergen 1836).

(De her meddelte oplysninger er af mig hidsatte fra det før nævnte lille skrift af *V. A. Wexels*).

Som sagt, jeg vil ikke give nogen udførligere fremstilling af

den betydning, det omhandlede led af vor tro har. Det kan andre gjøre meget bedre. Jeg vil kun minde om, hvorledes det aabenbarede sig i den *første* tid. Det var *Herrens bøn* for *alle* hans disciple, ogsaa for os, som nu færdes her paa jord, at «de alle maa være et, ligesom du, Fader, i mig og jeg i dig, at ogsaa de maa være et i os, *for at verden maa tro*, at du har udsendt mig» (Joh. Ev. 17, 21). Og der sad i Jerusalem, ikke ret længe efter hin «ypperstepresteligе» bøns opgang til Faderen, en flok, som «Jesus kjendtes ved». De var dem, som annammede *ordet* og blev døbte. «De var varagtige i apostlernes undervisning og *samfundet* og brødsbrydelsen og bønnerne». «De var sammen og havde alle ting tilfælles». «De lovede *Gud*» og havde yndest hos alt folket. «Men *Herren lagde daglig dem til menigheden, som blev frelste*». Det var aabenbarelsen af de *helliges samfund*, af deres kjærlighed, født af den fælles *tro*, der var *menighedens* overbevisende prædiken, til seier for Guds sag. *Saadan* en mægtig *livsforkyndelse* trænges: thi svagt, *saare svagt* merkes dette nu, og otte ser det ud, som om enheden og fællesskabet var forsvundet *Det* er det dog ingenlunde. Enhver levende kristen *véd*, at samfundet lever i og med menigheden. Lad det være *faa* i de skarer, som samler sig om forkyndelsen — *vi* ved dog ikke, *hvor* faa eller mange de er —, der er *altid* dem, som har hjertet aabent for det apostoliske velsignelses-ønske: «Vor Herres Jesu Kristi naade, Guds kjærlighed og den Helligaands samfund være med eder!» (2 Kor. 13, 13). Og saalænge «*Fadervor*» lyder fra troende hjerter, i forsamlingen og i det stille lønkammer, kjender vi, at vort samfund er med *alle* «helgene», ja med *Faderen* og med hans søn *Jesus Kristus!*

Trondhjem, 24de januar 1894.

Fr. Wexelsen.

TO NØISOMME.

Af Konrad Dahl.

I. Søren vedhugger.

Vi havde engang en gammel vedhugger, som ikke skjønte sig paa noget andet i verden end ved; men den skjønte han tilgavns. Lidt raa kunde jo veden somme tider falde, og da holdt han et svare spektakel — vel at mærke, hvis han ikke selv havde kjøbt den. Han rev sig i haartisterne, spyttede og trampede i marken og hvislede frem en hel del varmhjertede bemærkninger om rævestreger og dumheder og fanteri mellem de tynde læber. Men faldt saa furuen igjen under øksen som «glas» eller «sukker», da var gamle Søren i straalende humør, sang og lo og plystrede og smaasnakkede med skierne som med rigtig hyggelige gamle kjendinger, før han tog livet af dem i sagstolen og paa huggestabben.

Ellers var han selv helt igjennem en tørpind, og det var jo ikke saa rart, for han stod ganske alene i verden og havde just ikke mange glæder. At gi sig i prat med nogen satte han ikke synderlig pris paa. Den hyggeligste, han kunde snakke med, var med «sig sjøl», mente gamle Søren, for da slap han at bli holdt for nar.

Drak gjorde han ikke. Derimod brugte han skraatobak i ikke ringe mængde. Den var nok omtrent hans eneste hygge og overflødighedsnydelse. Ellers strak fortjenesten neppe længer end til hus, mad og klær og snaut nok hertil mangen gang, især efterat gigten og de store damp-vedhuggerierne havde meldt sig. De kom omtrent samtidig.

Tobakken forvarede han i en skinnende messingdaase, som havde sin historie. Den var paa en vis maade glanspunktet i gamle Sørens liv — hans guldmedalje, som havde lært ham at være tilfreds med sine fattige smuler.

Han var tungfør og sammenkrøget nu; men i sin ungdom havde han været en spræk og fodrap kar. En tid tjente han paa

en større gaard sammen med en stuepige, som han havde fattet stor godhed for. Men hun sigtede nok temmelig høit og vilde ialfald ikke binde sig til Søren, før han kunde skaffe hende et rigtig godt og gildt hjem.

Det havde lange udsigter — «men jeg faar haabe paa lykken», tænkte Søren. «Der kunde jo komme slængende noe aparte».

Og engang saa det virkelig ud til, at han skulde slumpe op i et stort held.

En englænder agtede sig ombord paa det udenlandske isdampskib, som laa og hvæste for afgang nede ved bryggen. I sidste øieblik opdagede han, at han havde mistet sin lommebog. Sandsynligvis var den kommen bort paa en tur til «Udsigten», som laa et godt stykke ovenfor den gaard, hvor Søren tjente. Lommebogen indeholdt blandt andet et pengebeløb paa omkring 3 000 daler.

Søren var just tilstede, da englænderens uheld blev bekjendt. Som om lykken havde givet ham et hemmeligt vink, fløi han øieblikkelig afsted. Vakre fremtidssyner viste sig for hans tindrende øine, skjønt de nu bare sopte den graa, endeløse vei. Mindre end almindelig lovlig finderløn kunde nu ikke engelskmanden gi — det vilde altsaa bli 1000 daler. 1000 daler! Husja mig! Andrea kunde jo faa det som en frue for meget mindre.

Bare han nu fandt bogen, og bare ikke stimeren gik, før han kom tilbage igjen!

Jo — midt oppe paa «Udsigten» laa der noget fint og blinkede i græsset. Han gav sig ikke tid til at puste et eneste øieblik, saa anstrengt han end var, men satte i fuldt løb mod sjøen med den fundne skat. Ja det gik naturligvis endda fortere nu, for det bar jo nedover hele veien, og søgningen skulde ikke hefte ham længere.

Det hamrede i tindingerne, suste for ørene — han kjendte blodsmag i munden — der lagde sig en rar dunst for øinene — pyt! — han skulde nok ikke gi sig. Nu havde han lykken i hænderne — en tosk var han, om han slap taget.

Og just i sidste liten naaede han frem — dødbleg, badet i sved.

Englænderen, som imidlertid havde været indom landhandleriet for at kjøbe noget, rev lommebogen til sig med et glædesskrig. «Mange takke! Mange takke!» Og saa skruede han med et hyggeligt smil en liden pakke ned i Sørens tykke næve og styrtede hovedkulds ombord.

Søren saa noget slukøret ud. Hvad var der i pakken? Noget af guld formodentlig? Naa ja — det kunde jo sælges; men han vilde langt heller havt kontante penge med én gang.

Forsigtig aabnede han pakken. Naa — en af landhandler Siversens bekjendte stærke messingdaaser! Ja, men fyldt med guldpenge naturligvis? Sludder, Søren — der er ikke saameget som en ærlig norsk toskilling i daasen.

I det samme faldt han besvimet overende. Den uhyre spænding var over.

I flere maaneder bagefter spyttede han blod og havde ondt for brystet, og det varede et par aars tid, før han nogenlunde kom sig igjen.

Og imidlertid havde Andrea stuepige truffet sit fornuftige valg. Naar hun havde udsigt til at faa en amtskontorist, som troligt nok kunde bli lensmand om nogle aar, hvad skulde hun saa med en fattig gaardsgut, som tilmed kanske havde sprunget sig en tæring paa halsen? Havde hun ikke lovet ham noget før, kunde han vel endnu mindre vente nogen opmuntring nu.

Da Søren kom sig af besvimelsen og atter fik øie paa sin stolte finderløn, tog sinnet ham, saa han uden videre slængte daasen paa sjøen. Men senere kom han til mere fornuft. Han vadede ud i fjæren og fik fat i daasen igjen, tørrede og pudsede den omhyggelig af og stak den rolig i lommen.

«Det er tryggest at være nøisom», mumlede han — «den kan være god at ta til. Det blir vel ikke saa flust med fornøielser for den, som har gjort sig til nar ved at rende helsen af sig for at frelse andres penger».

Og daasen fulgte trofast med ham gjennem aarenes løb fra vestelomme til vestelomme. Alt i alt var det nu ikke saa mange reiser, den gjorde, for vestene hang længe paa gamle Søren. Daasen var baade hans skam og hans hygge. Den gjorde sit til at hærde den fattige mands sind mod livets skuffelser og nedstemme hans krav paa de ædle metaller til det mindst mulige.

En halvvoksen spirrevip skulde engang more sig paa Sørens bekostning.

«Aa, faa se paa guldmedaljen din da, Søren!»

«Gjerne det, gutten min», svarede Søren i en venlig tone — «men gaa først hjem til mama din og bed hende gi dig en grønsaapevask rundt næsen. Saa skal du faa lov til at se paa den».

Gamle Søren, som blandt alle naturkræfter mest beundrede og elskede nordenvinden, fordi den bragte sikker vedtørk, fik sin helsot under nogle dages skarp nordensno og maatte saaledes, underligt nok, strække vaaben — sin blanke, velslidte øks — for sit livs bedste ven. Hans sidste jordiske ønske var, at han maatte faa komme til at ligge tørt.

II. Karine.

En aldrende kone, som væsentlig levede af at sælge fisk, kom i sin tid regelmæssig til os en eller et par gange om ugen. Aldrig skrød hun af sine varer, og aldrig forlangte hun mere for dem, end de vel var værd.

Hun havde saadanne mærkværdig talende øine, dette gamle, fattige menneske — øine, som er sjeldne at se under hendes livskaar. Foruden at de var saa inderlig gode og bundærlige, laa der ligesom en fin drøm i dem, en drøm baade om fortiden og fremtiden. Og de graa tindinglokker svarede godt hertil.

I begyndelsen troede jeg, at hun var enke, og spurgte hende ikke nærmere ud om hendes hjem og stillingen der. Selv var hun ogsaa taus i dette stykke. Men da hun allerede en tid havde vanket i vort kjøkken, sagde hun til mig en dag, da hun saa en pandesten ligge skjævt paa udhustaget:

«Det skulde ikke Berge ha likt».

«Hvem er Berge?»

«Manden min»

«Er han ikke død?»

«Aa jo — for verden er han død, men hvem ved? Kanske han lever op igjen».

Jeg saa paa hende. Havde hun en skrue løs?

«Han er derinde», vedblev hun og pegte i retning af strafanstalten. «Præsten kjender 'n vel, tænker jeg. Aa — han har slige deilige øine. De husker 'n vist. Berge Amundsen Trodal er hans navn».

Jo, Berge Amundsen Trodal huskede jeg nok meget godt. Men hans øines deilighed havde endnu ikke slaaet mig. Tvertimod — den stakkars skulderskjæve krøbling havde efter mine begreber snarere et skummelt end et vakkert blik. Men det kunde jo godt være, at hans myrvandsbrune øine talte mere om sorg og ulykke end om sort ondskab.

«Ja, han stakkar! Der findes ikke bedre hjertelag hos noen i Norges land».

Jeg havde talt nogle gange med manden, der oftere havde været i straf for smaatyverier begaaede i drukkenskab, og fundet ham medgjørlig og paavirkelig, saa jeg ikke just vilde falde paa at henregne ham til de allerværste i Norges land — men at stille ham op som no. 1 med hensyn til hjertets egenskaber, aldenstund vi havde en straffelov, det syntes jeg heller ikke rigtig kunde gaa an, og jeg lod hende paa lempeligste maade forstaa dette.

«Hele sagen er den — han har ikke skavanken paa sjælen, men i hue. Der sprang noe istykker i hue paa 'n den gangen, han dat ned af taget. Derfor er det gaa't saa links med 'n i mange aar».

«Aa — han ved godt, hvad han gjør».

«Ja vist — men alligevel er det just, som han har mistet balancen sin siden den gangen. Bedst som det er — ja stundomtil flerfoldige gange i maan'en kjører hele byen med alle sine kjerker rundt i ring for øinene paa 'n, og da er det akkurat, som han skal til at dætte ned fra et tag igjen. Saa er det, han har tat sig et glas til overflødighed, stakkars kroken».

Men *det* kunde da umulig rette paa balancen?

«Nei, nei, det er jo sandt nok — det er snart blet værre paa en anden kant igjen da, forstaaes — og saa har 'n gaa't hen og gjort sig ulykkelig. Stakkars manden min — aa han er saa snil, saa snil, som dagen er lang — og saa søt i øinene da!»

Hun selv var ialfald «søt i øinene», da hun afgav sin kjærlige forklaring over Berges forvildelser.

«Har dere talt med doktoren om det? Hvad mener han?»

«Det er nervesvækkelse, si'er han. Han kommer aldrig til at bli god igjen».

«Men derinde har der ikke manglet ham noget, saavidt jeg ved?»

«Nei — saalænge han er der, saa har det ingen nød. Da er han stødig nok. For der skal 'n just ikke bli svimmel af udsigten. Og paa den grund saa er jeg rigtig glad for, at han er der, ogsaa. Naar han bare maatte faa slippe for at dø derinde engang! Naar jeg bare maatte faa ha 'n hjemme hos mig den tid, han skal vandre herfra! Da skulde jeg vel være lykkelig!»

Taarerne randt stille ned ad hendes indfaldne kinder. Jeg gav hendes beskedne ønske om lykke min hjerteligste tilslutning.

«Hvordan gik det til, at han faldt ned af taget og skamslog sig saa ynkelig, stakkar?»

Hun stod længe taus og vuggede paa hovedet og smilte som i lyse erindringer.

«Aa — vi havde det vel deiligt den tiden. Unge og friske var vi begge to, og Berge var skolelærer og bygningsmand og ellers hændig til alt slag. Ingen skolebarn var saa flinke som hans, og bispen la haanden paa skulderen hans engang og kaldte 'n sin ven. «De har gjort Deres sager godt, min ven», sa han. Netop slig sa han det. Flust med indtægter havde vi og pene møbler, og Berge var høiagtet af hver mand i bygden. Men saa triv'des han ikke rigtig der, vi bo'de tilleie det første aaret, og han vilde ha sit eget hus. Ja — han til at bygge. Op kom huset baade fort og vel, og Berge likte det ogsaa ganske bra. Det var nu allenfals fuldskurende fint nok for simple folk som vi. Det eneste, som saa lidt sørgmodigt ud, var taget. Han gik og vred sig i lange tider, gjorde Berge, over, at det taget var blet saa bondsk paa façonen, for han har alle dage været fin og kræsen paa det, og aldrig kunde han faa gjort arbeidet sit lækkert nok. «Naa ved jeg det, Karine», sa 'n en dag — «jeg skal skjære ud ligesom en krans eller en diademfigur, som dem kalder det, og sætte op paa mønen. Saa skal du se, der blir pompadur med taget ogsaa». Ja — han slog sammen og høvled til en stor skive og tegned og ridsed og kraated. Og midt i skar han ud et hjerte og en B og en K — det var saa forfriskende altsammen. Naar toppen var kommen op, skulde han være glad ved arbeidet sit og rigtig hygge sig i huset. «Vær naa endelig forsigtig da, Berge», raabte jeg flerfoldige gange, da han kløv op for at sætte stasen fast. «Aa ja da», svared han — «ti naa bare stil, du, og gaa ind i stuen, til jeg er færdig. Jeg saa gjorde — men straks efter hørte jeg et skrig — ud for jeg, og saa laa han der paa stenhellen som en krøbling for levetiden.

Ja ja san — saa var det slut med den herligheden!

Hun sukkede dybt og tørrede sine øine. Saa fik hun hast paa sig. Hun skulde bære hjem et par halvsække kul til den nygifte skolelærer Tindeland, før mørket faldt paa.

———

Berge var bleven løsladt af strafanstalten for tredie gang. Da han gik, takkede han for sig og lovede alvorlig bod og bedring; men jeg maa tilstaa, at jeg havde mine stærke tvil om hans evne til at holde sine løfter. Han skjønte det.

«De skal allenfals ikke se mig herinde oftere, pastor».

«Gid det var saa vel, Berge far».

Denne gang blev han virkelig borte fra strafanstalten.

En dag havde Karine et nyt, blanksort tørklæde paa hovedet. Trods dette sorgens tegn saa hun usædvanlig glad og lykkelig ud. Hun var i sine fattige søndagsklær formelig pen med de lysende øine og de vandkjæmmede graa lokker.

«Ja — naa faar præsten ha tak for alt bryderiet med han Berge da. Fem lykkelige maan'er har vi levet sammen, siden han kom ud, og idag har de hjulpet 'n tilsengs og breid over 'n for sidste gangen».

Jeg studsede et øieblik.

«Er han død, kroken?»

«Ja, nu er kroken baade død og begraven — men han tør være lykkeligere end baade De og jeg».

«De kan ha ret, Karine. Han holdt sig pen den hele tid?»

«Aa ja da — aa ja da — akkurat som i førstningen, da vi var gifte. Han saa ikke engang længer til den kant, hvor flaskerne stod. Tobak brugte han heller ikke mere. Han sad hele dagen og skrev paa en bok, som han vilde gi ud i trykken, og som vi skulde komme til at tjene mange penger paa — kanske i tusenvis af kroner, sa han».

«Hvad handled den boken om?»

«Det var nok om hans levnetsløb fra først til sidst og mangeslags beskrivelser af mærkelige ting og hændelser i hjembygden hans, lige fra han blev født og hele tiden bortover. Og saa indimellem da vilde han gaa frem med formaninger og opmuntringer og pene, aandelige sange, efterhvert som han fik det til altsammen. Flerfoldige tusener baade her i landet og udenlands vilde komme til at læse den boken, sa han, — den skulde være som det blankeste speil med grundige betragtninger for hver, som havde trang til at bli et bedre menneske. Men han kom ingen vei, for han var saa nøie paa det. Det kunde aldrig bli udmærket nok. Han strøg ud og rev istykker og begyndte paa en frisk igjen dag efter dag. Aa, vi kjøbte skrivebøger med trykt plakat uden-

paa hos bokhandleren for mangfoldige tiører. Saa var det her forrige mandag. Han havde sat sig tilrette og just faat korken af blækhuset og skulde til at dyppe. Saa rysted han med én gang paa hue og la pennen fra sig. «Tankegangen er for svær», sa han — «jeg klarer det ikke». Dermed seg han agterover paa krakken, saa hvid i ansigtet som et lagen. Jeg fik 'n tilsengs og sprang efter dokteren. «Det er hjerneslag — han har studeret for strengt», sa dokteren, «han staar det ikke over». sa 'n — og det var et sandt ord, for fire dage efter laa han paa ligstraa. Men saa fik jeg da stelle om 'n tilsidst og pynte 'n, som jeg havde haabet og tænkt. «Du, Karine», sa 'n om morgenen, da han døde — «den boken har været en mærkelig aandens gave, for det er den, som har gjort mig lei af al denne turingen — men naa er det ikke noe mer at snakke om, for jeg har gjort mit bedste, og naa orker jeg ikke mer. Og saa faar du ha farvel og tak for alt da, Karine, fra den første dag, jeg traf dig i din ungdoms vaar», sa 'n, og dermed saa lukked han de søte øinene sine og slog dem ikke mere op. Og naa er han da kommen i rigtig god forvaring og skal ikke eksere og plage øvrigheden længer. Men gid alle ægtefolk havde det saa godt sammen, som vi har havt det!»

Hun tog til at vugge paa hovedet og stod der en stund med et ansigt som en tiljublet sølvbruds.

Saa brød hun pludselig af:

«Nei — her staar jeg og prater, jeg, som skal i bryllupshus og vaske op kopper!»

SAMARITANERINDEN.

Prædiken over Joh. 4, 4 flg.

Har De lagt merke til, for et streiflys denne tekst kaster over familielivet paa Jesu tid? Den kvinde, som her er tale om, havde havt *fem* mænd. Og det skjønt hun vist ikke var saa ret gammel. I alle fald da ikke ældre, end at hun nu havde knyttet en ny forbindelse med en *sjette* mand. Mændene kunde jo i den tid skille sig fra sine egteviede hustruer «for hvilkensomhelst sags skyld», som den farisæiske rettroenhed udtrykte det. Det var mandens ret blandt samaritaner og hedninger, som blandt rettroende Jøder. Og denne ret blev overmaade flittig benyttet af tidens mænd. Naar de blev kjed af sin kone, sendte de hende fra sig. En skilsmissegrund var det selvfølgelig ikke vanskeligt at finde paa, naar «hvilkensomhelst» var god nok. Og selv Jesu egne discipler syntes, at det var uraad at gifte sig, hvis man skulde være nødt til at beholde sin kone hele livet igjennem. Den forskudte kone søgte da under slige forhold naturlig at faa sig en ny mand, dersom hun havde saa meget tilbage af ungdom og skjønhed eller andre fortrin, at hun kunde faa nogen. Kvinderne gik saaledes ofte fra haand til haand, især i den fornemme verden. Slig var *mandens* ret. Kvinderne havde jo ikke nogen tilsvarende lovlig *ret* til at kræve skilsmisse for en hvilkensomhelst ubetydelighed. Men man tager feil, hvis man derfor tænker sig, at de ikke havde nogen adgang til at blive fri, dersom de havde lyst. Var de blevet kjed af sin mand og havde faat øie paa en anden, som de vilde vinde, saa behøvedes der jo ikke andet end at sørge for, at deres rette mand blev rigtig grundig kjed af dem. Saa slog det jo i almindelighed ikke feil, at han forlangte skilsmisse. Og har en kvinde først for alvor foresat sig at faa gjort sin mand kjed af sig, saa tænker jeg nok, vi er enige om, at det i almindelighed ikke vil skorte hende paa evne til at naa dette maal. Saa lader det til at have været tilfældet med den kvinde, som der er tale om i vor tekst. «Du har havt fem mænd», siger

Jesus til hende. Og der klinger, forekommer det mig, allerede gjennem dette ord af ham en tone af bebreidelse. Han vilde sikkert have udtrykt sig paa en anden maade, dersom han havde betragtet hende som det uskyldige offer for fem mænds hjerteløse vilkaarlighed. Og hun betragter sig heller ikke selv som en saadan uskyldigt lidende. «Han har sagt mig alt det, som *jeg har gjort*», siger hun. Det er ikke uden videre noget, som er *kommet over* hende som en skjæbne; det er noget, som hun selv har sin gode del i. Hun har danset ud af det ene lovhjemlede egteskab ind i det andet. Nu var hun havnet i en illegitim, en ikke lovhjemlet forbindelse. Der har vel ikke længere været nogen legitim forbindelse, noget egteskab at opnaa. Det er jo den noksaa naturlige afslutning paa en saadan livshistorie.

Eller var det ikke afslutningen? Var det kanske bare begyndelsen til et nyt kapitel, et kapitel, hvor hun skulde vandre over fra den ene *illegitime* forbindelse til den anden, indtil hun til slutning skulde synke saa dybt, som en kvinde kan synke? Vi ved det ikke. Kanske har hun heller ikke selv rigtig vidst det, naar hun engang imellem stod stille og tænkte over sit liv og sin fremtid.

Det er et billede fra hine tiders familieliv, som sagt. Der havde man, saa nogenlunde ialfald, den *frie skilsmisse*, som mange nu om dagen sværmer for at faa indført hos os, og som de lovpriser som saa stort et fremskridt. — — Nu, det er sandt: der er virkelig store fremskridtsopgaver, som er forelagt vor tid til løsning, og som den med Guds hjælp nok ogsaa skal faa løst, haaber jeg. Jeg vil nævne den indskrænkning af krigen og den mildning af de fattiges nød, som sysselsætter saa mange af tidens store aander. Men ikke mindre sandt er det, at det, som kalder sig fremskridt, ofte er uegte vare. Dette her, den frie skilsmisse, er ikke noget fremskridt. Det er et *tilbageskridt* til tilstande, som menneskeslegten for længe siden har gjennemlevet og fundet utaalelige, et tilbageskridt paa to tusend aar. Og noget lignende gjælder adskilligt af det, som de der kalder sig fremskridtsmænd, vil lyksaliggjøre os med.

Hermed vil jeg ikke have sagt, at ikke staten endnu i enkelte tilfælde «for hjerternes haardheds skyld» kan være nødt til at *taale* slige egteskaber. Det er et spørgsmaal for sig, som ikke her skal undersøges. Men i sig selv er slige egteskaber ikke

af det gode, og om staten vil taale dem, saa bør ikke kirken derfor *velsigne* dem.

Men tilbage til kvinden i vor tekst. Hun har neppe følt sig lykkelig ved sine fem mænd, og neppe heller ved den sjette. — Han, som taler med hende, har netop tilbagelagt en lang vandring under Palæstinas brændende sol. Han har gaat ialfald fra grænsen af Judæa — i Samaria har jo han og hans følge ikke kunnet overnatte — og lige ind i hjertet af Samaria, til Sikar, mens solen steg og steg, til det nu var ved den sjette time, kl. 12 middag, da den stod næsten lodret over hans hoved. Da var han træt og tørst. Og her vil jeg faa lov at sige, at vi nordmænd ikke rigtig ved, hvad *tørst* har paa sig der nede i Østerland. Vi, som møder vore sølvklare bække nær sagt for hvert tusend skridt, har let nok for at blive af med tørsten. Saa er det ikke der. Naar tørketiden kommer, og alle engene ligger afsvidde, da er ogsaa bække og elveleier tomme. Og vand er ikke at finde uden i de dybe brønde eller cisterner, som kanske er udgravne for aarhundreder eller aartusender tilbage, og som vedligeholdes og bevares fra slegt til slegt. Østerlænderen ved, hvad det er at tørste. Og saa ved han da ogsaa bedre end vi, hvad det vil sige paa en hed dag at støde paa en rindende bæk. Han ved, hvad skjønhed, hvad glæde, hvad poesi, der knytter sig til det ord: levende (ɔ: strømmende) vand. Jesus var tørst i middagsheden efter den lange vandring. Og han havde sat sig for at hvile ved en saadan tusendaaarig brønd, som jeg nævnte, som var gravet af hans stamfader Jakob. Han havde sat sig der i det haab, at der skulde komme nogen vandhenterske, som kunde skaffe ham en svaledrik af den dybe brønd. Og da der saa kommer en, beder han hende: giv mig drikke. Men idet han ser paa hende, læser han i hendes træk og i hendes hjerte om en tørst, mere brændende end hans egen, en aldrig slukket tørst efter livslykke og tilfredsstillelse. Hvem er det, som føler denne fortærende tørst, der kan lignes med den under Østerlands gloende sol? Det er de varme, rige hjerter, naar livet ikke byder dem andet end skuffelser. De andre, de kan lettere sløves under sine skuffelser og finde sløvhedens lindring.

Har De kjendt slige kvinder? Jeg mener ikke kvinder, som har stormet fra det ene egteskab over i det andet. Det er jo noget, som forholdene hos os stiller sig hindrende iveien for. Jeg

tænker heller ikke paa dem, som stormer fra ligefrem og grov synd til synd. Men fra forelskelse til forelskelse. Har De kjendt saadanne kvinder? Det kan være rige evner, megen begavelse, et stort og varmt menneskehjerte, som banker i en saadan forvildet kvindes bryst. Det higer efter lykke. Og det søger denne lykke i kjærligheden, i den jordiske kjærlighed. Og naar det ikke finder den lykke, som det leder efter, i det ene kjærlighedsforhold, saa søger det den i et nyt, og atter i et nyt. Og for hvert nyt forhold bliver skuffelsen mere haabløs og tørsten mere brændende. Jeg tror neppe, der er nogen ting i verden, som kan gjøre saa tørst, saa indvendig tom, som en saadan «kvindeskjæbne». Hun staar der denne kvinde ved brønden, som et billede paa den dybe utilfredsstillede tørst i menneskehjertet, den tørst, der nok kan faa en flygtig læskelse ved at øse af de brønde, som livet har at byde paa, men som for hver gang vaagner mere brændende end før. Og vistnok har der aldrig været nogen tid paa jorden, saa fuld af utilfredsstillet higen, som den, hvori denne kvinde levede. Det var en tid, som havde gaat fallit paa sine idealer, en tid af dybe skuffelser. Hun staar der som et udtryk for hele sin samtids sugende savn. Saadan staar hun for Jesu øie, og saadan behandler han hende — som en repræsentant for den tid, hvis brændende tørst han var kommen for at slukke.

Men ogsaa i en anden retning staar denne kvinde som et udtryk for den dybe tørst i sin tid. Hun var en religiøs natur, som kvinder jo gjerne er det, og særlig de med dybere, varmere sind. De vil kanske sige, at *den slags* kvinder ikke kan være religiøse. Jo, det er netop det, de kan. Jeg har kjendt en kvinde, som førte sit liv i en, man kan nok sige: sammenhængende række af forelskelser. Og samtidig søgte hun at kaste sig ind i et høit opdrevet religiøst stemningsliv. Hun klagede rigtignok over, at kristendommen ikke vilde tilfredsstille hende. Men det faldt hende ikke ind, at grunden til det kunde ligge andensteds end hos kristendommen. Ogsaa kvinden i vor tekst var religiøs, som sagt. Hun havde under sit livs skuffelser søgt sine fædres gud, søgt ham paa fædrenes vis i templet paa Garizim. Særlig har hun vel søgt ham nu, da ogsaa hendes ære var gaat tabt. Men hun var ligesaa lidet bleven tilfredsstillet i sin religion, som i sin kjærlighed. Religionen skaffede hende ikke kraft og ikke fred og ikke trøst. Og saa blev hun rygget i tilliden til denne religion.

Naar den ikke ydede hende den hjælp, som hun trængte saa saart, var det da ikke, som de stolte Jøder sagde, fordi den var en *falsk* religion, fordi Gud ikke hører bønner, som opsendes paa Garizim? Og det blev det store, hemmelige spørgsmaal i hendes liv, om ikke «Jerusalem var det sted, hvor man bør tilbede». Hun tænkte paa at gaa over til Jødedommen, som saa mange af hendes samtidige gjorde, baade samaritaner og hedninger.

Thi overalt vaklede tilliden til de gamle religioner. De dybere naturer følte sig allevegne skuffet af dem. Og mangfoldige af tidens børn tyde i sin skuffelse til Jødernes ældgamle og ærværdige religion og blev af de «proselyter», blandt hvilke kristendommen siden fandt ikke faa af sine bedste tilhængere.

Det er denne dobbelte tørst i tiden, som kvinden i vor tekst repræsenterer: først den fortærende tørst efter livslykke og saa den religiøse tørst.

Jesus byder sig til at slukke den. «Dersom du kjendte guddomsgaven, og vidste, hvem han er, som siger til dig: giv mig at drikke, saa bad *du ham*, og han gav dig levende vand». Den tale skjønner hun ikke, som rimeligt er. Og han fortsætter: «Den, som drikker af dette vand, skal tørste igjen». (Og den erfaring havde hun rigelig gjort med det vand, hun havde søgt at slukke sin tørst af). «Men den som drikker af det vand, jeg har at give, han skal *aldrig* tørste mere». Det skal blive i hans indre og blive til en kilde, som strømmer med evigt liv.

Og kvinden beder om at faa dette vand. Hendes forstand fatter ikke stort af det, han siger; men hendes hjerte beder om det. Da gjør han det, som han saa ofte gjør i sin omgang med menneskene: han rører ved hendes *synd*. Kort og klart og bestemt tegner han hele hendes liv. Dets historie er jo ikke andet end historien om de fem mænd og om den ene, som *ikke* er hendes mand. Den tale *forstaar* hun. Og nu bliver det alvor for hende. Hun kommer frem med det, som var det store spørgsmaal i hendes liv: om hendes religion er sand, om Gud hører de bønner, som opsendes fra Garizim — hendes havde han ikke hørt —, eller om hun maa til templet i Jerusalem for at finde veien frem til Gud. Denne Jøde med det dybe øie, han maa jo vide det. Og han svarer, at det ikke er noget saadant, som trænges. Templet i Jerusalem skal falde ligesaa fuldt, som det paa Garizim. Hvad der trænges, er at tilbede faderen i aand og sandhed. Der trænges

en tilbedelse, som ikke aandløst hefter sig ved spørgsmaal om sted og tid og gudstjenstlige skikke, men som kræver hele det indre menneskes fuldstændige sandfærdighed. Af hende kræver den, at hun skal staa for den Gud hun tilbeder, med de fem mænd og med den sjette, og tænke paa *dem*, naar hun taler med Gud, og ikke paa Garizim og Jerusalem. Og det store spørgsmaal bliver det lille spørgsmaal. Og den ting, hun aldrig havde tænkt paa, naar hun stod for Gud, den bliver det ene og store: hvordan hendes *liv* havde været. Og den vildfarne datter er fanget ind som af en sterk arm og løftet op og lagt ind til faderlighedens favn. For hende behøver vi ikke at have nogen sorg; hun er vel bjerget.

Men der er mange mennesker nu om dagen, som gaar med en tørst, der ligner denne kvindes. Der er kvinder, som er skuffet af sin kjærlighed og i hele sit haab om livslykke. Og der er mænd, som er skuffet af sine idealer og af alle sine haab, ubarmhjertig ribbet til den sidste fjær, «desillusioneret», som de kalder det. Og til det slutter sig, at de ogsaa er skuffet af sin religion, som kvinden var det. Det maa jeg dog tilføie, naar jeg skal være sandheden tro, at af de tusender, der vender kristendommen ryggen som en skuffelse, er der vist meget faa, der har øvet den som en tilbedelse i aand og sandhed. Ikke engang opfattet den saa har de, langt mindre øvet den. Ialfald er der da overmaade faa saadanne blandt dem, jeg kjender; og jeg har talt med *temmelig* mange, som dels *har* vendt ryggen til kristendommen, og dels har været sterkt fristet til at gjøre det. Jeg ved ikke, om der er en eneste af dem, som virkelig har øvet kristendommen som en tilbedelse i aand og sandhed Men dermed faar det nu være som det vil; tusender er der, som har følt sig skuffet af sin religion som af sine idealer, af sin kjærlighed som af sit haab om livslykke. Og det, selv om alting «gaar godt» for dem, som det heder. Men saa kommer da desuden ogsaa gjerne styrelsen til. Og som den røvede kvinden i evangeliet hendes ære, saa lægger den sin haand ogsaa paa os nutidens mennesker paa et eller andet sted, saaledes at vi *maa* sige, at det behager os ei. Og saa *tørster* vi, tørster efter tilfredsstillelse. Vi har smagt paa alle brønde i livet. Og det kan have læsket en stund. Men saa tørster vi igjen. Og vi ved og vi føler, at der er ingen brønd paa jorden, som kan slukke vor tørst.

Saa tilbyder Jesus os *levende vand*. Det vand, som gjør, at

vi *ikke* bliver tørste igjen. Som bliver i vort indre, bliver som en strømmende kilde, der gjennemrisler hele vort liv. — — Da jeg var ung, var jeg kommen paa kant med den kristendom, jeg var opdragen i som barn. Jeg havde ikke helt opgivet den, det har jeg aldrig gjort. Men jeg var kommen i *temmelig* forvirring overfor den; den kunde ikke stille min tørst. Og paa samme tid kom tørken ogsaa over min ungdoms idealer; de hang med hovedet og truede med at visne. I den tid var jeg tørst, brændende tørst. Og i den tid var der ikke noget af alt det, Kristus sagde, som for mig havde den klang som dette om det levende vand. Tænk, aldrig at tørkes op, aldrig at visne, aldrig at falme! men at eie i sig, om det saa var en aldrig saa liden aare af livets friske, evigt unge væld! af udødelighedens væld! jeg syntes, jeg gladelig skulde give alt mit eie for en drik af denne kilde.

Men til dette sit tilbud om det levende vand føier saa Jesus ordet om at tilbede Gud i aand og sandhed. Vi kan ikke sige, at den nye livsstrøm *gaar op* i denne tilbedelse. Der er meget andet, som hører til. Og fremfor alt hører der *virksomhed* til, en virksomhed, hvor vi kan ofre Gud alle vore kræfter. Men gaar den nye livsstrøm ikke op i tilbedelse, saa er dog tilbedelsen det første og det sidste og det grundlæggende. Det er i tilbedelsen, at evighedsmennesket i os fødes til verden. Og da stilles tørsten i os. Hvorfor det? Ikke fordi den religiøse glæde er saa meget sterkere end al anden glæde og nydelse paa jorden. Det *er* den vistnok. «Thi naar hjertet ret faar bede Til sin Gud af dybest grund, Er det visselig hernede Livets allerbedste stund». Men det er ikke derfor, tørsten stilles. Der er mange, som ikke saaledes fra først af faar smage denne overvættes glæde. Og alligevel stilles tørsten. Hvorfor? Fordi de stormende ønsker og de brændende begjæringer bliver *kaldt til orden* af en sterkere magt. Naar vi staar for den uendelige i hellig sky og i glad forventning, da stilner ønskerne og begjæringerne, da sætter uendeligheden sit faste stempel paa vor sjæl. Da reiser evighedsmennesket sig i os og tager herredømmet. Og dette menneske kan ikke dø. Thi det er født af Gud.

Chr. Bruun.

AF UDLANDETS LITERATUR.

I. Anarkisterne og anarkismen[1]).

«Anarkismen er ikke blot og bart en social og økonomisk teori — den er et filosofisk system». Denne sætning, som jeg saa ofte har hørt fyrst Krapotkin udtale, indeholder i den kortest mulige form anarkisternes egen opfatning af sin lære. Alle teorier — især da de, der umiddelbart appellerer til folkets egen dom, — har sine mere eller mindre tankeløse, lidenskabelige, sindsyge eller halvgale eftersnakkere. Der findes en mængde dynamitarder i anarkisternes rækker, men, som englænderne siger: *dynamiten gjør ikke parti*, og det er vel ikke saa vist, at alle dynamitarder, som udgiver sig for «anarkister», kjender noget til anarkismens idéer. Blandt anarkisterne findes fortvilede eksistenser, der *maa* «handle», da naturen ikke har udrustet dem med evnen til at tænke eller sprede tanker; men der findes ogsaa en mængde dannede, fredelige og i sit ydre liv absolut lovlydige mennesker, der helt ud tror paa sagen og med stor hengivenhed ofrer tid og kræfter i dens tjeneste.

Den anarkistiske verdensanskuelse har to hovedrødder. Den første er en fanatisk respekt for individets ret til at være sig selv, være fri og uafhængig af andres myndighed, tilfredsstille sine behov og øve sine evner uden at hindres af andres egenmægtige vilje eller selviske magtbegjær. Den anden hovedrod, hvorigjennem anarkismen suger sin livssaft, er en uomstødelig tro paa, at forholdet mellem menneskene med indre nødvendighed vil blive et broderkjærlighedens og sympatiens forhold, saa snart de afholder sig fra den ene last at ville herske over andre, spille herre og tjener og organisere sig i samfund af magtbesiddende parasiter og lydighedspligtige slaver.

---

[1]) Efter en artikel af Gustaf F. Steffen i det svenske tidsskrift «Ord och Bild».

Ud fra denne betragtning, maa vi fortolke anarkismens feltraab: frihed og solidaritet — frihed og broderskab. Vi gjenfinder her de to tredjedele af den franske revolutions løsen — med en, som anarkisterne paastaar, ny fortolkning af den gamle formel. Ligheden udelader de, da dette begreb, opfattet indenfor rimelige grænser, indeholdes i de anarkistiske definitioner af frihed og solidaritet. De filosofiske anarkister tror ikke, at menneskene er lige i den forstand, at deres evner og behov er de samme. De betoner tvertom, at solidariteten, det frie samfunds grundprincip, er organisk begrundet i variationens naturlov. Netop fordi *frie* mennesker udvikler den største mangfoldighed af behov og evner, opstaar en sterk solidaritetsfølelse, en frivillig erkjendelse af alles skyld mod alle. Der rodfæster sig hos individet en overbevisning om, at hans *selvrealisation* er umulig uden et samliv af frie individer. Det er gjennem en slutningsrække som denne, at de filosofiske anarkister kommer til det resultat, at solidariteten, den reformerede økonomiske organisation, det nye samfund maa fremgaa af individernes frihed. Vi forstaar da, at det ikke er en blot og bar historisk tilfældighed, men virkelig en slags logik i, at anarkisterne kalder sin lære an-ark-isme, ikke-styre, regjeringsløshed.

De er regjerings-nihilister, men ikke samfunds-nihilister, som man undertiden hører paastaaet. De forkaster ikke en økonomisk organisation, ordnet samarbeide og samliv. Tvertom. Anarkisterne er sosialister i dette ords mest omfattende betydning. De fornegter den enkeltes eiendomsret til produktionsmidlerne. Jord og alle slags verktøi skal være fælles eiendom. Det vil sige, intet individ eller gruppe af individer skal kunne kræve *erstatning* af et andet individ eller gruppe af individer for retten til i produktionsøiemed at benytte et stykke jord, verktøi, maskiner eller andre produktionsmidler. Enhver, der personlig vil arbeide, skal have absolut fri adgang til samfundets forraad af jord og kapital, saalænge disse forraad ikke benyttes til andre produktive foretagender.

Anarkisterne er altsaa kommunister; deres økonomiske samfundsideal er en kommunisme, der udelukker det magtbegjær og de slaveinstinkter, som deler samfundet i en mangfoldighed af over- og underklasser af en mere eller mindre udviklet form. Ordet kommunisme betyder i anarkistens mund, at det, som ingen behøver til umiddelbart brug, ikke er nogen enkelts særlige eiendom. Det er urigtigt at paastaa, at kommunismen ikke kjender noget eien-

domsbegreb; den fornegter blot individets ret til at eie, hvad det ikke personlig kan bruge. Efter kommunistens lære bør begreberne «personlig eiendom» og «evne og vilje til personlig at bruge» sige det samme. Naar derfor et individ i et kommunistisk samfund opdyrker et hektar jord eller udfører arbeide med en symaskine, saa eier han med fuld ret baade jordflekken og symaskinen, fordi han benytter disse to produktionsmidler. Derimod kan man ikke eie 100 hektarer jord og 10 symaskiner, — eftersom et menneske ikke personlig kan arbeide med saa mange og store produktionsmidler. Paa samme maade kan et individ i et kommunistisk samfund have ret til et pund ferskt kjød hver dag aaret rundt; men han kan ikke have ret til 20 pund ferskt kjød for dagen. Det samme gjælder selvfølgelig for grupper af individer. Eiendomsbegrebet i det bestaaende samfund tjener blot, mener de, til at skabe slaver, eftersom den fra al eiendom udestængte mængde ikke kan friste livet paa anden maade end ved at trælle for andre.

«Anarkismen har», siger fyrst Krapotkin, «en dobbelt oprindelse». — «Den er en generalisation bygget paa de to fornemste bestræbelser i den historiske udvikling: bestræbelsen efter at gjøre det produktive arbeide stadig mere til samfundets sag, saa det tilslut bliver umuligt at udrede, hvor stor del af de ved fællesarbeidet frembragte produkter tilkommer hvert individ, — og bestræbelsen for at sikre individet den fuldeste frihed i ethvert foretagende, der har til maal dets eget og samfundets vel».

— —

Anarkisterne pleier at rose sig af sin foragt for de «metafysiske tankemetoder» — men der behøves blot et flygtigt blik paa den anarkistiske literatur for at se, at de har nok baade af «metafysik» og utopier paa samvittigheden. Men derfor er det ikke mindre interessant at studere de dannede anarkisters idéer. Den, der vil forsøge uden forudfattede meninger at gaa paa spor efter metafysik og utopier i modstandernes bøger, skal finde, at anarkisterne ingenlunde er underlegne i intellektuel kraft.

Anarkisterne underkaster mange af sosialdemokratiets økonomiske teorier en dræbende kritik. De erklærer de revolutionære sosialdemokraters politiske grundtanker for ligesaa reaktionære som de statssosialistiske professorers. Først og fremst er det sosialisternes værditeori, som anarkisterne retter sin kritik imod. Karl

Marx's og hans tilhængeres sætning, at en vares bytteværdi *bestemmes* af den til dens produktion nødvendige arbeidsmængde, erklærer fyrst Krapotkin og de videnskabelig tænkende anarkister for det tarveligste statsøkonomiske nonsens. Og anarkisterne har i dette punkt hele den moderne statsøkonomiske videnskab paa sin side; de engelske sosialister har derfor paa enkelte undtagelser nær helt opgivet Marx's teori. Denne strid om værditeorien har stor praktisk betydning; thi naar anarkisterne forkaster den Marx'iske værdilære, saa er det fordi de forkaster den sosialistiske utopi om muligheden af et retfærdigt lønningssystem i den sosialistiske stat. Ifølge dette skal nemlig enhver borger aflønnes efter sit arbeidsbidrag, saaledes at den, som f. eks. har arbeidet i tre timer, erholder et arbeidstegn, mod hvilket han faar sig tildelt livsfornødenheder, hvis produktion har krævet tre timers fællesarbeide. «Dette lønningssystem er», siger fyrst Kapotkin, «ikke alene utopisk, d. v. s. uvidenskabligt, men ogsaa langt fra at være retfærdigt og forenligt med det sosialistiske frihedsideal», og han tillægger, at ethvert lønningssystem nødvendigvis fører til sosial ulighed og dermed til slaveri. De livsfornødenheder, som samfundet kan producere nok af (t. eks. brød, kjød, arbeidsklæder, huse, brænde) skal enhver have ret til at bruge saa meget af, som han behøver. De livsfornødenheder derimod, som er mere sjeldne, skal blot forbruges af dem, der trænger dem. Saaledes fine styrkende vine, sydfrugter, gaaseleverposteier, raphønssteg skal blot barselkvinder og rekonvalesenter nyde, medens atleter og friske kvinder først faar adgang til disse herligheder, naar de trængende er forsynte.

En anden sosialdemokratisk utopi, som anarkisterne har sat sig til maal at bekjæmpe, er læren om produktionens centralisation. Krapotkin er ved udstrakte undersøgelser naaet til den slutning, at storindustrien for en væsentlig del blot er et kunstigt skin. I mange tilfælde, saaledes f. eks. ved knivfabrikationen, udføres selve arbeidet snarere haandverksmæssig end fabrikmæssig, uden vidtdreven arbeidsdeling og anvendelse af maskiner, der behøver at opstilles i store bygninger. Naar den slags industri bærer storbedriftens præg, saa er det blot, fordi produktionen i vore dage beherskes af store for egen profit arbeidende kapitalister. Der eksisterer desuden inden ingeniørvidenskaben en voksende tendens, mener Krapotkin, til at opfinde og konstruere saavel arbeids- som

kraftmaskiner, der paa ingen maade kræver, at arbeiderne sammenpakkes i umaadelige etablissementer.

Anarkisterne er overhovedet fiender af en til det yderste dreven arbeidsdeling. De mener, at den medfører den altid fortsatte tilværelse af aristokrater og intellektuelt lavt staaende grovarbeidere. Alle borgere skal faa en omhyggelig teknisk dannelse, saa de i lighed med vore civilingeniører skal kunne udføre det mest uligeartede arbeide. Hvad grovarbeidet angaar, saa kan det for en stor del lettes og forfines ved anvendelse af maskiner. Hvor dette ikke lader sig gjøre, kan muskelarbeidet i fri luft fordeles efter ønske blandt samfundets sportselskende atleter. Anarkisterne mener nemlig, at mennesker, der er frie for vore klassefordomme, vil anse det for en uendelig finere sport at hjælpe til med markarbeide om høsten, tømmerhugst om vinteren, harving og pløiing om vaaren end at trave sig krogrygget paa velociped. Ikke engang et videnskabeligt eller kunstnerisk aristokrati vil anarkisterne vide af. De mener, at den videnskab, der har nogen betydning for samfundet, fremmes bedst, naar dens dyrkere søger at holde sig i stadig berøring med det praktiske liv, saaledes at de veksler mellem produktivt haandarbeide og rent videnskabeligt hjernearbeide. Kunstnerne bør holde sig i berøring med haandverkerne og forskjønne deres arbeide. I et frit samfund med høie aandelige og legemlige livsmaal vil kunsten spille en ganske anden rolle end i vor paa kunst fattige, men paa billeder og bøger rige tid.

Med samme originalitet og sagkyndighed har fyrst Krapotkin skrevet om udviklingstendenserne i vor industrielle produktion. Han er efter et paa personlige iagttagelser bygget studium kommet til det resultat, at alle vigtige vegetabilske næringsstoffe kan dyrkes i utrolig store mængder paa fabelagtig smaa jordlapper naar man bare tillemper kunstdyrkningens metoder paa jordbruget, saadan som de engelske og franske gartnere har gjort.

Jordbruget faar paa den maade mere og mere lighed med en i hus dreven og videnskabelig udviklet kooperativ industri; den fordrer en intim forbindelse med al anden produktion, hvoraf igjen følger, at landdistrikterne maa omgives af byer eller tætbefolkede trakter; — dermed vil ogsaa det tusenaarige fiendskab mellem by og land ophøre.

Jordbrugets udviklingskrav mødes paa halvveien af det industrielle fremskridt. Vore dages tekniske videnskaber beseirer alle

naturhindringer, og det bliver stadig mindre nødvendigt at centralisere ulige næringsmidler og raaemner i visse trakter eller visse lande. Lande som Rusland, Indien og de nordamerikanske sydstater, som før blot leverede raaemner, har i de sidste 20 aar gjort storartede industrielle fremskridt. Sosialisterne er paa dette punkt ligesom i spørgsmaalet om værdilæren agterudseilede af udviklingen, der har taget en anden retning, siden Marx for 30—40 aar tilbage skrev første bind af sit verk om kapitalen.

Og, fortsætter den anarkistiske kritiker, af disse sine reaktionære økonomiske teorier udleder sosialdemokraterne sine reaktionære politiske teorier. Den sosialdemokratiske stat staar for anarkisten som et vidunder af reaktionær slavefantasi. Med sin absolute kontrol over alle produktionsmidler, sit uhyre bureaukrati, sine utallige myndigheder og autoriteter med love og regler for alt og alle, synes den ham ikke stort bedre end et tugthus. Efter anarkisternes mening er den frie samfunds-kooperation fuldstændig tilstrækkelig til at holde gaaende det mest storartede samarbeide mellem de forskjelligste individer. Menneskene behøver hverken hungersnøden eller politistokken til at tvinge sig til at arbeide. Det er tvertimod disse truende skræmsler, der skaber det sløve arbeidsfiendtlige proletariat, der vokser op i storbyernes pesthuler. At elske arbeidet er umuligt for den, der ikke føler sig fri og selvstændig.

Naar der indvendes, at en regjeringsform dog er nødvendig for moralens opretholdelse, saa svarer anarkisten, at moralen ikke har sin rod i noget udenfor mennesket, men i dets eget behov, vaner og evner. Er vore behov sygelige, vore vaner usosiale, vort forstands- og følelsesliv fattigt og skralt, saa kan ingen lovgivning og ingen tvang gjøre os til moralsk høitstaaende individer. Det eneste, der udrettes ved ydre magtmidler, er at skabe hyklere. «Mennesket», skriver fyrst Krapotkin, «har saavel sosiale som usosiale drifter. De sosiale drifter har sin rod i en instinktiv, allerede i dyreriget forekommende følelse af solidaritet med arten, der er den første betingelse for artens eksistens. Det er denne følelse, som er moralens grundlag, og den har været den vigtigste spore til alt fremskridt». Anarkisten mener, at naar de onder, som hindrer solidaritetsfølelsens frie udfoldelse, er afskaffede, da skal samfundslivet faa sin rigeste vekst og energi. Det vil da ikke længere hede kampen for tilværelsen, men samarbeidet for livet.

Kommunismens regjeringsløshed vil opmuntre menneskene til at befordre sit aandlige og materielle velvære ved at dyrke sine solidaritetsfølelser. Privatkapitalisme og magtudøvelse derimod opmuntrer dem til at tilrane sig rigdomme uden hensyn til, at medmennesker derved holdes nede i armod og elendighed.

Solidariteten, samfølelsen er det samfundsprincip, der alene kan forsone alle de nu bestaaende interessemodsætninger i samfundet. Denne naturdrift muliggjør en samfundsorden, der fuldstændiggjør og udvikler individets frihed istedenfor at begrænse og afkorte den. Det vil sige, solidaritetsinstinktet gjør alles frihed til det nødvendige eksistensvilkaar for den enkeltes frihed. (Forts.).

II. De 10 buds paralleler hos ægyptere og arier.

Efter dr. B. W. Leist.

En af vor tids første kjendere af gammelarisk ret er dr. *B. W. Leist*, juridisk professor ved universitetet i Jena. I tre omfangsrige bøger: «Græco-italische Rechtsgeschichte» (1884). «Altarisches jus gentium» (1889) og «Altarisches jus civile I» (1892) har han nedlagt frugterne af sit livs møisommelige studier paa dette vanskelige og ubearbeidede felt. Hans nøgterne sammenlignende forskning har givet os det første sikre indblik i vore ariske stammefædres retsforfatning, der er grundlaget og udgangspunktet for de europæiske folks retsudvikling. Under sit arbeide med ariernes ret kommer dr. Leist nu og da til at gjøre streiftog ind paa andre oldtidsfolks retsomraader. Særlig synes han at interessere sig for *jødernes* retsforestillinger, og flere steder paaviser han, at jødefolkets *religiøse* særstilling har løftet deres retsbegreber op i en sfære, hvor sammenhængen med nabofolkenes retsforestillinger er brudt, og vi staar ligeoverfor ytringer af et aandsliv, der er eget for Jahves udvalgte folk.

Da jeg har tænkt mig, at dette tidsskrifts læsere kunde have interesse af at se, hvorledes en *jurist* behandler spørgsmaal, der betragtes som henhørende under teologiens domæne, skal jeg nedenfor meddele, hvad dr. Leist siger om de 10 buds forhold til de tilsvarende normer, der findes i ægypternes «Dødsbog» og i de indiske «Sutras».

Ægypternes «Dødsbog» er en række formler og forskrifter, der tjener den døde til veiledning paa hans vandring gjennem underverdenen. Den findes i talrige eksemplarer, indhuggen eller malet paa sten- og træligkisterne, eller skreven paa papyrusruller, der medgaves de døde i graven. I dens 125de kapitel omhandles den underjordiske dom. I «den dobbelte retfærdigheds store sal» træder den døde frem for overdommeren Osiris og hans 42 meddommere. I hans forsvarstale til denne domstol findes de her omhandlede paralleler til Dekalogen, hvilke dr. Leist gjengiver efter *Twesten*, «Die religiøsen, politischen und socialen Ideen der asiatischen Culturvölker und der Aegypter I» (1872), side 347. Den døde siger:

1. Jeg har ikke foragtet Gud i mit hjerte.
2. Jeg har ikke spottet Gud.
3. Jeg har ikke spottet kongen; jeg har ikke spottet min fader.
4. Jeg har ikke med hensigt dræbt nogen.
5. Jeg har ikke stjaalet.
6. Jeg har ikke bedrevet hor.
7. Jeg har ikke løiet — jeg har ikke bagtalt.

Dr. Leist bemærker [1]): «Aabenbart», siger Twesten, «har vi her forbilledet for den hebraiske Dekalog». Men hvad han videre tilføier, er — i dette spørgsmaal, hvor det kun gjælder rolig *historisk* forskning — udslag af en fuldstændig forkjært anlagt polemik. «Bibeltroende teologer», fortsætter Twesten, «vover ikke at bestride, at disse sætninger er ældre end Moses. Efter deres mening maatte altsaa jødernes Gud sætte sig personlig i bevægelse for at aabenbare sit folk bud, som for længst var ægypterne bekjendte». Selv om man antager, at Moses stod under særlig guddommelig ledelse og inspiration, saa er man dog ikke nødt til at tænke sig Gud saa indskrænket, at han ei skulde have kjendt den i menneskeheden gjældende rets væsen. Men rettens sande væsen er: indforlivet autoritativ ordning. Først indforlivelsen bringer retssikkerhedens velsignelse. Idet Moses proklamerer de 10 bud som guddommelige, vil han aldeles ikke udtale noget i alle dele hidtil uhørt og ukjendt. Det maa dog ogsaa tidligere have været lært, at man skal ære Gud og sine forældre, at man

---

[1]) Græco-italische Rechtsgesch., side 760.

ikke skal slaa ihjel, stjæle, bedrive hor, lyve. Da jøderne levede i Ægypten, kjendte de jo ogsaa disse i «Dødsbogen» optegnede forskrifter. Moses har derfor i fuldkommen rigtig forstaaelse af den ham stillede opgave optaget disse urgamle satser. Men han har forøget dem ved at tilføie det 3die, 9de og 10de bud. Han har derhos beskaaret dem ved at stryge budet om at ære kongen, som hos ægypterne var stillet mellem budet om at ære Gud og at ære sine forældre. Jøderne havde dengang ingen konge. Forøvrigt faar en lignende tanke sit udtryk deri, at det ogsaa efter jødisk opfatning var en stor synd at forbande Gud, konge eller øvrighed. Det er ikke, som Twesten mener, først «den protestantiske katekismus's interpretation, som har sat øvrigheden ind paa dens ægyptiske plads ved siden af fædrene». Endelig har Moses i 1ste bud optaget det, som efter jødisk opfatning var det heles kardinalpunkt og tillige *skillepunktet mellem jøderne og de øvrige folk*[1]). I modsætning til ægypternes og de andre omboende folks flerguderi indprentes jøderne den sats, at Gud er én, og at han ikke kan fremstilles i billeder. Vi er saaledes istand til, indenfor de 10 bud nøie at kunne udskille de specifikt for det jødiske folk bestemte elementer fra dem, som Moses i heltud rigtig fuldbyrdelse af sin mission laante fra ægypternes urgamle sedvane- og retsforskrifter.

Det ældste *fællesariske* retsliv beherskes, ifølge dr. Leist, af 9 bud, der lyder som følger:

1. Du skal ære guderne.
2. Du skal ære dine forældre.
3. Du skal ære manerne og heroerne[2]).
4. Du skal ære gjesten, betleren og den bønfaldende.
5. Du skal holde dig ren.
6. Du skal ikke slaa ihjel.
7. Du skal holde dine sanser i tømme (specielt ikke skjende, ɔ: bedrive hor).
8. Du skal ikke stjæle.
9. Du skal ikke lyve.

---

[1]) Udhævet af Leist.

[2]) Maner er de afdøde fædres aander til og med oldeforældre. Heroer er de fjernere forfædres aander.

De 4 første af disse bud udgjør de gamle ariers «religionslov». Den er ældgammel. De 5 sidste bud tilskriver de oldindiske forfattere en vis *Manu*, en forhistorisk sagnfigur, der udstyres med guddommelig visdom. Sagnet gjør ham til *lovgiver*, og dette sagn er saa meget mere interessant, som det ogsaa er kjendt af grækerne og følgelig ældre end ariernes udvandring fra deres første fælles bopæl. Grækernes *Minos*, den vise konge og lovgiver paa Kreta, er nemlig identisk med indernes Manu. Manus 5 bud udgjør den oldariske «morallov».

Det vil neppe nogensinde lykkes, mener dr. Leist, at paavise en *historisk* forbindelse mellem jødernes Dekalog og ariernes 9 bud, ligesaalidt som mellem de sidste og ægypternes Dødsbog. Han fremhæver forøvrigt den betydningsfulde lighed, som findes mellem Moselovens «2den tavle» og den indiske «morallov». «Vistnok — siger han»[1] — mangler hos Moses renlighedsbudet i et eget nummer. Men saglig havde ogsaa jøderne en tilsvarende lære, om end i indhold meget forskjellig fra den ariske. Paa den anden side mangler hos Manu forbudet mod at begjære, hvad «næstens» er. Men forøvrigt stemmer begge rækker (med hensyn til drab, skjenden, tyveri, løgn) i det væsentlige overens. Vi maa antage, at paa dette gebet (ɔ: morallovens) er mange folk af almenmenneskelige aarsager, paa grund af den menneskelige samvittighed, ikke blot komne til en ligeartet misbilligelse af disse ugjerninger, men enkelte høiere stræbende folkeslag har endog naaet til en *offentlig lovgivning*, der nedlægger forbud mod dem, og altsaa til ligeartede retsschemata».

«Med hensyn til, hvad jeg ovenfor har betegnet som den ariske religionslov, staar derimod de to budrækker (den jødiske og den ariske) i den skarpeste modsætning. For arierne (som for kineserne) er religionen: dyrkelse af guder, forældre og maner, hvortil de saa videre føier heroer og trængende medmennesker. Men sine gudsbegreber knytter de til visse naturkræfter. Naar disse ikke mere tilfredsstiller dem, forfalder de til pantheisme og atheisme. I modsætning hertil udtaler de mosaiske bud, hvad der har skilt jøderne ud fra alle andre folk: Tilbedes skal kun verdens personlige, bevidste skaber og styrer. Saa synker da ogsaa hos Moses budet om at ære fædrene (de levende som de døde) fra et

[1]) Altarisches jus gentium, side 383 flg.

kultusbud, som det er hos arierne, ned til en blot sedelig forskrift, og andet er heller ikke de følgende mosaiske bud».

«Sammenstillingen af disse budrækker fører os saaledes til det samme resultat, der tillige er resultatet af menneskehedens samlede historie: den jødiske tro paa den personlige Gud staar i skarpeste modsætning til alt, hvad andre folkeslag ud af sig selv har formaaet at producere af gudstro. Falder denne deres tro sammen, saa træder pantheismus, atheismus og filosofisk spekulation i stedet. Men gjennem kristendommen er troen paa den personlige Gud fra jøderne gaaet over til at blive mange folks, ogsaa de fleste ariers eiendom. Denne tros udbredelse har imidlertid ogsaa havt modstanden mod den i sit følge. I altid nye former stræber denne at berede kristendommen den samme skjæbne, som er bleven og vil blive de andre troesformer tildel. Denne kamp vil altid blive det store brændpunkt, hvorom verdenshistorien i fremtiden vil dreie sig».

Absalon Taranger.

III. Budhismen i Europa.

I 7de hefte af det Letterstedske tidsskrift for 1893 har Edv. Lehmann henledet opmerksomheden paa det eiendommelige fænomen i tiden, at i flere af Europas verdensbyer har der begyndt at danne sig budhistiske kredse, i Paris endog en menighed, som for alvor haaber at faa se de europæiske kulturer samlede under budhatræets skygge.

Forf. tillægger denne bevægelse ingen religionshistorisk betydning. Dertil er den ham for «fashionable»; «en religion, der begynder med at være fashionable, er dødfødt. Ikke i beaumondens passioner, men i de arbeidendes og besværedes længsel efter forløsning er jordbunden givet for en religiøs fremvekst». Den *egte* budhisme, der forbyder enhver handlen og paabyder fuldstændig passivitet, vil desuden umulig kunne slaa an i vesten; dertil befinder vi vesterlændere os altfor vel ved virksomhed.

Fænomenet har derimod en stor kulturhistorisk interesse. Forf. paaviser, hvor nøie det hænger sammen med den kulturstrøm, der for tiden gaar over Europa «Paa en forunderlig maade falder denne virkelighedsfjerne religion i traad med den filosofi, der for tiden vel tør siges at være de fra kristendommen løsrevne

kredses modetænkning: *positivismen*». Budha var paa sin indiske vis positivist. Han skyede al metafysik, afviste ethvert spørgsmaal om det oversanselige og guddommelige, og indskrænkede erkjendelsens opgave til det, som umiddelbart frembyder sig for den, hvilket i Indien vil sige, ikke den fysiske verdens fænomener, men livets indre tilstande.

Budha var ogsaa som Comte og Spencer i høi grad optaget af at gjøre *sympatien* til livets grundlov og opgave. «Her er det inderligste berøringspunkt med vor tid; thi sikkert er alsidig sympati det smukkeste træk i det moderne kulturliv. Ikke for intet er «sympatimoralen» netop i vore dage den gjængse fra katedre og i literære kredse. Den er i virkeligheden det teoretiske udtryk for en grundtendens i det herskende sjæleliv. Og lad os mindes, hvor romanforfatterskabet i dets ypperligste fremtræden baade i England, Rusland og Frankrig er baaret af sympatisk stræben». Men hvorfor ikke da søge hen til kristendommen, «som ogsaa tilfulde er en sympatireligion?» Forf. anfører to grunde: først uviljen mod det bestaaende og lysten til det nye inden disse af kultur trættede kredse; dernæst: «kristendommen har i sin sympatibevægelse stedse overveiende været positiv, frimodig, virksom, kulturbringende; budhismen er passiv og negativ». Budhisten *føler* sympati; den kristne *øver* sympati. Budhismens «benævnelser for kjærlighed er mest formet benegtende: a-ve-rena, ikke-fiendskab o. l. At tage kjærligheden som positiv indsats, som absolut livsfylde, som energisk overvindelse af det ondes skinværen, kunde aldrig falde budhisten ind». Her, mener forf. er det punkt, som lokker; «man foretrækker den i sin ro bekvemmere og for det æstetiske gemyt stemningsrigere nybudhisme for den fordomsfulde og vel tilmed for saadanne folk trivialiserede kristendom».

Dertil kommer *pessimismen*. «Det dystre og bedrøvelige skjær, der hviler over budhismen, den vemod ved livet, der er inderen medfødt, gjør vel ogsaa hans religion særlig acceptabel for den moderne af pessimismen — romantikens og æstetiseringens efterbyrd — berørte europæer».

Endelig *ateismen*. «Det religiøse gemyt, der har vendt sig bort fra kristendommen og ikke kan finde nogen værdi for sig i gudsidéen, søger støtte for sin vaklende holdning i en overlevering, der tillader sindet at udfolde sig i fromhed uden tvangen af en antagelse, der forekommer det uforenlig med dets øvrige erkjendelse.

Og man finder da sit forjættede land nu, da den europæiske panteisme har tabt sin stormagtsglans, i den ateistiske budhisme».

Forf. paaviser derpaa, hvorledes budhismen ganske naturlig vokste op af sin indiske jordbund. Indernes religion havde oprindelig staaet temmelig høit, men sank raskt ned i det løierlige og uværdige; mennesket blev herre, guderne blev tjenere, der maatte lystre ordre, naar menneskene fremsatte sine offergaver; presten var sat i gudens sted. Da brød først skeptisismen, dernæst ateismen frem. Ateismen er i Indien ældre end Budha; «men det betydningsfulde ved Budhas fremtræden er, at han kom med sin ateisme, ikke som filosof, men som religiøs personlighed». Ikke saa, at han angreb den herskende gudetro. Langtfra. Hans forkyndelse havde kun til maal at vise menneskene, hvordan de skulde blive fri for lidelsen. Veien var at frigjøre sig fra sit livsbegjær, vandre gjennem livet i forsagelse og stille selvfordybelse, i øm sympati med alt levende og med blikket ufravendt rettet mod Nirvana («udslukningen», frigjørelsen fra livet og livets jammer). I denne frelsesorden var hverken brug eller plads for nogen gud.

Forf. nedlægger tilsidst «en indsigelse mod den ilfærdige paastand, at fordi en ateistisk religion har kunnet udvikle sig i Indien, skal vor religion nu ogsaa for enhver pris være ateistisk. Der gives planter, som trives bedst i sygelig jordbund; men den europæiske religiøsitet vil sikkert endnu længe være for sund for saadan en vekst som budhismen».

TRO OG KRITIK.

Af cand. theol. Lyder Brun.

II.

Skal der imidlertid kunne hentes vinding fra vore dages kritiske stormløb mod skriften og frelseshistorien, da kræves der det alvorligste *arbeide* af den troende teologi, et virkeligt *med-arbeide* i de brændende spørgsmaal. Men fremfor alt maa et saadant arbeide være baaret af den rette *principielle* opfatning. Derfor gjælder det først og fremst at komme til klarhed over *troens og kritikens forhold til frelseshistorien.* At dette spørgsmaal i øieblikket er det egentlig springende punkt, viser ikke mindst striden om apostolikum. Denne strid er ikke i første række en strid om symbolernes gyldighed i den lutherske kirke. Det karakteristiske er ikke, at et symbol er anfegtet, men meget mere, at det *apostoliske* symbol er anfegtet. Dette adskiller sig fra alle andre symboler derved, at det væsentlig indeholder de grundkjendsgjerninger, hvorpaa troen bygger. Derfor staar striden egentlig om *troens forhold til de saakaldte frelseskjendsgjerninger.* Problemet er dette: *Involverer* selve troen *overbevisning* om visse historiske kjendsgjerninger? Gives der overhoved *religiøs vished* om historiske kjendsgjerninger, — om begivenheder, som ligger 1800 aar tilbage i tiden? Isaafald tør den historiske kritik inden frelseshistorien aabenbart ikke løsrive sig fra troens rod. *Eller* er forholdet dette, at troen kun *forudsætter en viden* af historisk natur? Isaafald har den kritiske forskning med videnskabelige midler at faststille denne viden, uden at troen derunder kommer i betragtning.

Idet jeg vil forsøge en kort udredning af dette spørgsmaal med særligt henblik paa *Ritschls* skole, maa jeg først betegne det som mindre korrekt, naar man fra orthodoks side hører sagen fremstillet saaledes, som om modsætningen simpelthen var en modsætning mellem «kjendsgjerningstro» og en tro, der løsriver sig fra kjendsgjerningerne. Det berettigede i denne opfatning skal

senere blive antydet. Her maa det betones, at ogsaa Ritschls skole *binder og vil binde* troen til historiske kjendsgjerninger. Netop som en af Ritschls fortjenester maa det regnes, at han paa det kraftigste har fremhævet Guds aabenbaring i Kristus som troens eneste grundvold. Ja, dette at binde troen og troens samfund med Gud til Jesu historiske person, kan ogsaa betegnes som den egentlige nerve i Ritschls og hans skoles sterke polemik imod den *mystiske* fromhed, der angivelig ogsaa i den evangeliske kirke løsriver sig fra Guds aabenbaring i historien for umiddelbart at søge Gud i gemyttets inderste. Vanskeligheden og uenigheden begynder først, naar der spørges: *hvorledes* er troen bunden til aabenbaringshistoriens kjendsgjerninger? Er kjendskabet til disse kun forudsætning for troen eller er de selv indbefattede i troesoverbevisningen? Dette spørgsmaal maa atter siges at være et spørgsmaal om, til *hvilke* kjendsgjerninger troen er bunden. Thi vistnok bestemmer man fra begge sider *Jesu person* som den centrale aabenbaringskjendsgjerning, der er troens grundvold: men her ligger netop det egentlige tvistepunkt: dreier det sig om den saakaldte «*historiske Jesus*» eller om den *bibelske Kristus*?

Som repræsentant for den moderne retnings opfatning vælger jeg *Harnack*, der udtaler sig med stor klarhed og tydelighed. Hos *Herrmann* er der større vaghed i fremstillingen; paa den ene side synes han at dele Harnacks standpunkt, paa den anden side kan forskjellige tilnærmelser til en mere positiv betragtning heller ikke miskjendes. Hans sidste udtalelse er ganske parallel med Harnacks sidste indlæg (de er nemlig begge svar paa *Cremers* første stridsskrift) og kan derfor leilighedsvis anvendes som illustration.

Med stor styrke hævder Harnack *historiens* betydning. «Vi slipper ikke løs fra historien, og den slipper ikke os løs; thi vi vil ikke leve af vore egne tanker eller af falske kjendsgjerninger, men af det, som er *sikkert*». Kravet paa historisk kritik af frelseshistorien er derfor begrundet i troens egen interesse; og det dreier sig i øieblikkets kampe om intet andet end om den historiske forsknings ret til at blive hørt i kirken[1]. Det kristelige samfund kan i længden kun forblive sundt, naar evangeliet forkyndes «purt og rent»; og ved «purt og rent» tænker vi nutildags i

---

[1]) Antwort auf die streitschrift Cremers (Leipzig 1892).

første linie paa «historisk tilforladeligt». Men hvad er nu efter Harnack historisk tilforladeligt? Hvilken historisk forskning er det, som skal faststille dette? Ogsaa herpaa faar vi tydeligt svar. «Med *underet*», erklærer Harnack [1], «er historikeren ikke istand til at *regne* som en sikkert given historisk foreteelse; thi han ophæver dermed den betragtningsmaade, hvorpaa al historisk forskning beror. Hvert enkelt under er og bliver historisk fuldstændig tvilsomt, og opsummering af det tvilsomme fører aldrig til vished». Nu synes han vistnok at ville reservere den *troende* historiker en ret til ogsaa at forvisse sig om undere; thi han tilføier: «Overbeviser historikeren sig ikke desto mindre om, at Jesus Kristus har gjort noget overordentligt, i streng forstand underbart, da slutter han af det egenartede indtryk, han har vundet af denne person; og denne slutning hører selv hjemme paa den religiøse tros omraade». Men Harnack ophæver selv betydningen af denne udtalelse, naar han atter fortsætter: «Forøvrigt kommer efter streng historisk prøvelse kun Jesu *helbredelsesundere* i betragtning. Disse lader sig ganske vist ikke eliminere af beretningerne uden i bund og grund at destruere disse beretninger. Men hvor uskikkede er de ikke i og for sig til efter 1800 aar at sikre den, hvem de tillægges, nogensomhelst særegen betydning!» Ganske vist er *Jesu person* i sig selv et under; men dette netop saaledes, som han for den kritiske forskning viser sig at tilhøre historien. Spørgsmaalet om, *hvem og hvad Jesus var*, kan nemlig kun afgjøres med den historiske forsknings midler som ethvert andet historisk spørgsmaal. Historiske vidnesbyrd kan overhoved kun prøves efter *én* metode. Og i hele denne historiske undersøgelse hører troen naturligvis intetsteds hjemme; det dreier sig her om at vinde en historisk erkjendelse af den sikkerhed, som overhoved tilkommer den historiske dom. *Troen* hører hjemme paa et *andet* omraade og fremgaar *ikke* af denne historiske erkjendelse. Hvad specielt Jesu opstandelse angaar, da maa paa det bestemteste skjelnes mellem det historiske spørgsmaal og troens spørgsmaal. Historien skaffer her troen ingen støtte. «Det blotte faktum, at tilhængere og venner af Jesus har været overbeviste om at have seet ham, tilmed naar de selv erklærer, at han har aabenbaret sig for dem i himmelsk glorie, byder dog for den, hvem det er alvor med fast-

[1]) Lehrbuch der Dogmengeschichte, *2 Aufl.* I, 59.

stilling af historiske kjendsgjerninger, end ikke den ringeste foranledning til den antagelse, at Jesus ikke er forbleven i graven». Men «det spørgsmaal for troen, som historien lader aabent, er dette: Er Jesus Kristus sunken hen i døden, eller er han gjennem kors og lidelse gaaet over til herlighed, ɔ: til liv og kraft?» Efter Jesu mening skulde disciplene været overbevist herom ogsaa uden at have seet ham i herlighed (en bevidsthed herom foresvæver endnu Luk. 24, 26). For disciplene var vistnok overbevisningen om at have seet Herren af stor betydning: men «hvad de har seet, kan ikke hjælpe os». Troen paa Jesu liv har ikke noget at gjøre med viden om den *form*, hvori Jesus lever: den er kun overbevisning om, at Jesus er den *levende herre*. Saadan er overhoved troen. Den har «et ganske nyt ord at sige» om den Jesus, som historien fremstiller: den bestaar i en overbevisning af en ganske anden *art* end den historiske dom: overbevisningen om, at denne historiens Jesus *er forløseren og herren*. Denne overbevisning «følger af synds- og gudserkjendelsen, naar Jesus forkyndes den». Men hvorledes den kommer istand, kan ikke fattes eller udsiges. Thi troen er ikke menneskeverk, men en Guds gave. Troen kan endnu idag kun vækkes saaledes, som *Paulus* har bekjendt det om sig: «Det behagede Gud at aabenbare sin søn i mig»; eller som han ogsaa karakteriserer den troendes oplevelse: «Ingen kan kalde Jesus herre uden ved den Helligaand». Derimod kan den ingenlunde vækkes ved fornuft- eller *autoritets*-beviser. Men dette er i virkeligheden den orthodokse opfatning. Den orthodokse opfatning gjør troen til en *tilslutning til dogmer og antagelse af overleverede kjendsgjerninger*: altsaa til en forsandtholden af, hvad andre har berettet, — en forsandtholden, som kun kan komme istand ved egen *beslutning*. Men troen er noget ganske andet; den er tillid til Gud, paa én gang ydmyg og seiersterk: den er et umiddelbart *religiøst* forhold. — Om denne tro tales der nu i saa høie udtryk, at det (ikke mindst hos Herrmann) lyder næsten som sværmeri, lyder som om mystikens mest ihærdige modstandere selv var blevne mystikere. Man har det indtryk, at troen i den religiøse løftelses uudsigelige erfaring søger en erstatning, fordi den slet ikke maa befatte sig med de historiske kjendsgjerninger. *Her* er nemlig kjendskabet til historien kun forudsætning: idet den historiske Jesus' personlige liv forkyndes os, sporer vi deri Gud selv, føler os grebne af hans magt og *oplever*

Guds naade, der hæver os ud over denne elendige verden og skyldbevidsthedens tryk. Dette er hovedsagen. Kristendommen er noget andet end tro paa en historisk person. Var den ikke andet, saa var den fuldkomneste historiker ogsaa den fuldkomneste kristen; men nu er den *religion*. Først under sin erkjendelses fremadskriden maa troen fordybe sig i den persons hemmelighed, i hvem den har fundet Gud. Dog, denne hemmelighed er forstand og fantasi lige uskikkede til at fatte. Det kommer heller ikke an herpaa, men paa den *ærefrygt*, hvormed den *omfattes*, og hvormed man bøier sit liv under Jesu aand. Det er ikke nødvendigt, ei heller muligt, at det, hvoraf vor sjæl lever, legemliggjør sig i en formel; det er nok, naar det griber os i vort inderste og bestemmer os for evigheden.

Ogsaa den moderne retning vil altsaa have fremhævet, at den kristne tro maa forbinde sig med historiske domme. Men den mener, at medens kirkens tro hidtil har optaget i sig *vanemæssige* historiske domme, gjælder det nu dels at erstatte disse med kritisk sigtede og begrundede domme, dels i principet at løse tro og historisk dom ud fra hinanden, saa begge erkjendes i sin selvstændighed. At levende tro er mulig ogsaa i forbindelse med kirkens overleverede anskuelse, anerkjendes villig; den levende tro kan overhoved forbinde sig med meget forskjellige historiske domme. Men netop for kirkens skyld er en kritik af overleveringen absolut nødvendig. Thi først saaledes vil evangeliet kunne frigjøres fra det gruslag af falske overleveringer, hvormed det er blevet overlæsset. Først saaledes vil troen atter kunne aande frit, idet der ikke mere kræves af den «den urene anstrengelse at holde for sandt, hvad der er sjælen fremmed».

Overfor hele denne opfatning maa der efter mit skjøn gjøres to indrømmelser. Den første er denne: det er rigtigt, at en levende tro *kan* forbinde sig, med meget *forskjellige* historiske domme. En levende tro kan ogsaa forbinde sig med en meget radikal kritik, der i virkeligheden undergraver troens historiske grundvold. Dette ønsker jeg paa forhaand betonet. Intet af det følgende er ment som mistænkeliggjørelse af personer, men kun som bekjæmpelse af anskuelser. Om den enkeltes kristenstand har Gud at dømme. Naar de orthodokse, især i tidligere tider, ikke sjelden har overtaget dommerrollen, da er dette meget at beklage. Man kjender i de ortodokse kredse vel til, at personerne ofte er

slettere end sin lære; saa skulde man ogsaa have syn for den sandhed, at personerne kan være bedre end sin lære. — Den anden indrømmelse, som maa gjøres, er denne: det er rigtigt, at den historiske erkjendelse spiller en rolle i religionen, «ogsaa til dens berigtigelse»; det er rigtigt, at en historisk kritik har betydning som overleveringens korrektiv. Den kristelige troes modenhed kan umulig bestaa deri, at den ukritisk overtager den samlede historiske overlevering. Det er en opgave for kirken kritisk at korrigere sin overlevering, idet den forvisser sig om sit historiske udspring. Imidlertid maa en saadan kritik under ingen omstændigheder *føre troen i trældom og kue dens selvstændige princip*. Men det synes mig, at med den moderne kritik er netop dette tilfældet. Det er en *kuet* tro, som opgiver ethvert eget forhold til frelsens kjendsgjerninger og overlader det til en formentlig forudsætningsløs videnskab at sikre disse. Det er en *kuet* tro, som opgiver besiddelsen af ethvert bestemt forestillingsindhold og nedsætter dette til «troestanker» af en helt igjennem tvilsom beskaffenhed. Naar man søger teoretisk at retfærdiggjøre dette dermed, at troen efter sit væsen ikke skal indeslutte noget klart tankeindhold, men i høiden kun føde «troestanker» ud af sig, da er selve dette *troesbegreb* ikke den livskraftige og fuldbevidste tros udsagn om sig selv; det er en *kuet* tros bøn om lov til endnu at eksistere. Hvad der kuer, er det 19de aarhundredes overmægtige tænkemaade. Bevidst eller ubevidst søger troen en modus vivendi med den herskende historiebetragtning og den almindelige spekulative resignation. Derfor løses troen ud fra frelseskjendsgjerningerne, og den hele frelseshistorie udleveres til en kritik, som «ikke regner med underet». Derfor lægges vegten over paa troens inderlighed (der synes tænkt i særegen forbindelse med dens uklarhed), medens dens «dogmatiske» indhold reduceres eller gjøres uvæsentligt. Herved vinder troen en større skudfrihed overfor filosofiske indvendinger. De gamle dogmer i sin klare udprægning, med sine freidige antinomier, var saa lette at kritisere. At derimod f. eks. *Herrmanns*' «troestanker» idetmindste er langt vanskeligere at faa fat paa, tør være en fælles erfaring for adskillige af dem, der ikke har skyet forsøget paa at bemægtige sig dem.

Vi maa imidlertid gaa nærmere ind paa spørgsmaalet selv. Vi maa begynde med den bemerkning, som rigtignok truer med at blive triviel, men som man dog ikke maa blive træt af at

gjentage, fordi den stadig paany glemmes eller bestrides: anvendt paa Jesus, er den angivelig «forudsætningsløse» og «upartiske» historieforskning en chimære. Thi saa central er Jesu stilling i vor slegt, at han træder *enhver* imøde med et krav til *ham*. Hvis nogen vil forstaa ham og hans liv ganske «forudsætningsløst», saa ligger netop heri en meget decideret forudsætning. Vistnok kan man gaa *søgende* og *anende* til en undersøgelse af Jesu person og liv; men i samme grad som denne søgen er dybt begrundet, i samme grad som anelsen kjæmper sig frem, spirer allerede troen. I virkeligheden gaar heller ikke Harnack ganske forudsætningsløst til verks; han vil være forudsætningsløs, men det er min overbevisning, at alligevel er *religiøs tro* medvirkende i hans fremstilling af evangeliets indhold. Men er ogsaa her troesmotiver ubevidst medbestemmende, saa maa man kun beklage, at dette ikke kraftigere og *med fuld bevidsthed* er tilfældet. Da vilde resultatet sikkerlig blevet et andet. Thi aldrig kan den livskraftige og fuldbevidste tro anerkjende en kritik af aabenbaringshistorien, som ikke vil «regne med underet». Underet i aabenbaringens historie er ingenlunde blot en dekoration til afveksling og oplivelse; det er først og fremst en væsentlig *bestanddel* af den. At miskjende dette er at miskjende den hellige histories egentlige væsen. Thi ganske vist har denne historie en *side*, hvorefter den tilhører det sædvanlige historiske udviklingsløb og derfor ikke kan være gjenstand for tro, men kun for historisk erkjendelse. Men var denne side ved frelseshistorien den eneste, da var den netop ikke frelseshistorie. Det væsentlige er meget mere dette, at i det sædvanlige udviklingsløb har himmelske kræfter sænket sig ned, dels skjulende sig under naturlige formidlinger, dels gjennembrydende formidlingerne, umiddelbart fremtrædende i sin overjordiske og derfor ogsaa «overhistoriske» herlighed. I samme grad derfor som frelseshistoriens kjendsgjerninger ikke blot er menneskelige, men *gudmenneskelige* kjendsgjerninger, er de ikke længer gjenstand for simpelt historisk referat og historisk-kritisk erkjendelse, men gjenstand for et referat, der tillige er et *vidnesbyrd*, og for en erkjendelse, der bunder i *tro*. Alene saaledes *skal* ogsaa det guddommelige anerkjendes af mennesket; det tiltvinger sig ikke anerkjendelse ved sin historiske uimodsigelighed; men det bekræfter sig som guddommeligt for den modtagelige, efter Gud længtende sjæl. Men netop fordi dette er frelseshistoriens karakter, forudsætter troen ikke

blot en viden om kritisk faststillede kjendsgjerninger, men *den indeslutter selv en overbevisning* om historiske kjendsgjerningers virkelighed. Thi ganske vist: «ikke af vore egne tanker vil vi leve, men af det, som er sikkert», af det, som er *virkeligt*.

Denne erkjendelse vinder sin afgjørende bekræftelse, naar vi betragter troens forhold til frelseshistoriens centrale kjendsgjerning: Jesu person og liv. Netop overfor Jesu person kan jeg ikke anerkjende den moderne beskrivelse af troen som det korrekte udtryk for den. Hvis det kun gjælder for os gjennem Jesu forkyndelse, liv og død *at forvisses om Gud og hans naade*, da kan dette vistnok tænkes muligt, selv om Jesu liv laa helt indenfor det menneskeliges ramme, ja det han tænkes muligt uden synderlig forstaaelse af, hvem og hvad Jesus selv var. Det bliver i høiden et spørgsmaal af anden rang, hvem *han* er, som har aabenbaret os faderen. Men er det virkelig ogsaa paa denne vis, det synd-betyngede menneskehjerte vinder vished om Guds naade og syndernes forladelse? Kristendommen er dog *i en anden forstand tro paa en historisk person*. Harnack erklærer, at var kristendommen intet andet end tro paa en historisk person, da var den fuldkomne historiker den fuldkomne kristen; men nu er den religion. Med større sandhed kan det imidlertid siges: var kristendommen intet andet end «religion» i mere almindelig forstand af ordet, da kom den ikke ud over en mere eller mindre æstetisk eller intellektuel *religiøsitet;* men nu er den religionens fuldendelse, den ene fuldkomne religion netop derigjennem, at den er *tro* paa en historisk person. Alligevel er det saare langt fra, at den «fuldkomne historiker» derfor er en fuldkommen kristen. Thi Kristus er paa én gang historisk og «overhistorisk»; den sedvanlige forskning *naar* ham ikke. Vel er han *aabenbarer;* men ikke fattes hans aabenbaring gjennem kritisk analyse: skjult er for vise og forstandige, hvad der er aabenbaret umyndige (smlgn. Matt. 11, 25. 16, 17). Og fremfor alt: han er *frelser;* men som saadan kan han kun *bevidnes* og *troes*. Hermed mener jeg at pege paa, hvad der er det egentlige hovedpunkt. Vor frelser er Jesus. Han har derfor ikke blot forkyndt os Guds kjærlighed; ikke heller blot paa underfuld vis forvisset os om den. Først og fremst har han *vundet den for os*, gjennem sit liv og gjennem sin *død*. En frelsens *gjerning* har Jesus fuldbragt; en midlers gjerning med evigheds værd. *Derfor* stiller Jesu person sig saaledes i forgrunden;

derfor spørges der straks fra først af om, hvem og hvad han egentlig er. Thi den kristelige frelsesbevidsthed er med nødvendighed bevidsthed om frelse *i Kristus.* Alene i hans person og i hans gjerning har det syndbetyngede hjerte *garantien* for syndsforladelsens naade; og kun i overbevisningen om hans frelserverks værdi og virkelighed er troen tryg. Derfor har Jesus selv ikke blot talt til os om faderen, men ogsaa vidnet for os om sin person og om sin sendelse. Og hele sin sendelse som helhed betragtet har han samlet saaledes: «Menneskesønnen er ikke kommen for at lade sig tjene, men for at tjene og give sit liv som løsepenge for mange» (Mark. 10, 45). Studser man over, at Jesus har talt saa lidet om dette sidste? Vi véd jo dog grunden: for talen om hans død havde disiplene saa ringe forstaaelse. Men saa har Gud vidnet for ham ved opvækkelsen fra de døde, og han har selv som den opstandne bevidnet sig for apostlerne. Ud fra *opstandelsens* kjendsgjerning, i erindring om Jesu egne ord og under ledelse af aanden, der udgjødes, da Jesus var herliggjort, vandt Jesu apostle det rette syn paa hans person og gjerning. Derfor blev ogsaa denne opstandelse hovednerven i deres præken. «At Kristus døde for vore synder efter skrifterne, og at han blev begraven, og at han er opreist paa den tredje dag efter skrifterne», det er efter Paulus kjernen og stjernen i den evangeliske overlevering og forkyndelse (1 kor. 15, 3. 4). Og han bemerker udtrykkelig: saaledes var det ogsaa *før* hans egen fremtræden som forkynder («hvad jeg ogsaa modtog som overleveret»).

Ikke som den paa jorden vandrende, men som den *korsfæstede og opstandne* har Jesus i kraft og sandhed vundet sine apostlers tro. Som den korsfæstede og opstandne skal han derfor ogsaa vinde vor tro. Men som den korsfæstede og opstandne træder han os kun imøde i det troende vidnesbyrd. Thi vel er Jesu korsfæstelse gjenstand for simpelt historisk referat; den er saaledes ogsaa bekræftet af Tacitus (annal. XV, 44). Men i sin egentlige *gehalt*, i sit frelsesværd som «korsfæstelse for vore synder» (1 kor. 15, 3), er den kun gjenstand for Jesu selvvidnesbyrd og hans disiples troende forkyndelse. Og hvad Jesu opstandelse angaar, da er den ikke blot i sit værd (se rom. 4, 25), men ogsaa som kjendsgjerning kun gjenstand for et saadant vidnesbyrd. Vistnok kan man for alle, som ikke antager opstandelsens virkelighed, gjøre beretningen om den og troen paa den til et

stort historisk problem. Men det er absolut forfeilet kritisk at ville faststille Jesu opstandelse som en sedvanlig historisk kjendsgjerning. Thi den er ingen sedvanlig historisk kjendsgjerning. Den baade maa og skal unddrage sig den «forudsætningsløse» historiske kritik. Som et kritisk sikret resultat kan den ikke og skal den ikke kunne paatvinges dem, hos hvem der ikke foreligger *troes*motiver. Ei heller skal de troende have den sidste basis for sin tro i en kritisk undersøgelse. Hermed er ikke udelukket, at den kritiske undersøgelse af overleveringen om opstandelsen kan blive en *bekræftelse* for den troende; ligesom omvendt, at denne overlevering byder dem, som forkaster opstandelsen, historiske vanskeligheder, der burde gjøre dem usikre med hensyn til deres forudsætnings rigtighed. Men hvad der *bærer* beretningen om opstandelsen gjennem verden, er ikke den historiske videnskab, men Jesu menigheds tro. — Spørger vi derfor, hvorledes den kristelige tro vækkes, saa maa der svares: ved den af kirken fortsatte apostoliske forkyndelse om den korsfæstede og opstandne frelser. Denne forkyndelse er intet blot historisk referat; den indeholder en totalvurdering af Jesu person som slegtens frelser, fremfor alt et vidnesbyrd om hans døds og opstandelses værd og virkelighed. Den *bevidner* altsaa visse kjendsgjerninger, og forklarer og vurderer disse som *frelseskjendsgjerninger*. Men derfor gjælder det ogsaa om den ved forkyndelsen vakte *tro:* den indeslutter en overbevisning om de grundlæggende frelseskjendsgjerningers *realitet* og *værdi*.

Ogsaa troens forhold til andre frelseshistoriske momenter maa vi nu tage nærmere i betragtning. Thi ganske vist kan kirkens forkyndelse heller ikke undvære en rigere beretning om Jesu liv, *et fyldigere billede af hans personlighed*. Om det end kan tænkes, at forkyndelsen om den korsfæstede og opstandne vækker tro, selv hvor kjendskabet til Jesu liv er overmaade ringe, saa maa det dog kræves som det *normale*, at han, der bevidnes os som frelseren, ogsaa gjennem en historisk beretning træder os imøde i levende anskuelighed. Først saaledes kan han ret vinde vort hjerte. Derfor blev det ogsaa tidlig et behov i menigheden ikke blot at bevare den apostoliske forkyndelse, men ogsaa at samle den evangeliske *overlevering*, der nærmere beskjæftigede sig med Jesu liv. Hvad denne overlevering angaar, erklærer rigtignok Harnack, at den meget tidlig blev saare forvansket. Han minder

om, at «de ældste menigheder var entusiaster og havde profeter og ekstatiske personer i sin midte. Under saadanne betingelser bliver historiske kjendsgjerninger ligetil *producerede*». Som følge heraf foreligger da allerede i de 3 første evangelier et betydeligt «legendarisk stof», og i Johannesevangeliet «er den frie produktion af «kjendsgjerninger» umiskjendelig». En saadan produceret kjendsgjerning er f. eks. Jesu tomme grav. Da nemlig bestemmelsen af den *form*, hvori Jesus lever, fra først af var afhængig af de høist forskjellige forestillinger om livet efter døden, som var gyldige i datiden, dannede sig forholdsvis meget tidlig forestillingen om en gjenopvækkelse af Jesu legeme, idet det netop var dette haab, som vide kredse af fromme havde for sin egen fremtid. Foranledningen til produktionen af kjendsgjerninger er imidlertid ikke altid saa let at paavise som i dette tilfælde. Meget mere er en saadan paavisning ofte umulig, idet disse produktioner «ikke er bundne til nogen for forstanden tilgjængelig lov». Det er derfor utilladeligt at anse en troet og berettet kjendsgjernings virkelighed for bevist, fordi det motiv, der har ført til dens antagelse, ikke mere kan opvises. Jeg har anført dette, fordi det indeholder en slaaende indrømmelse af, at den evangeliske overlevering for en væsentlig del er ikke blot referat, men troende *vidnesbyrd*. Kun at dette vidnesbyrd for den «forudsætningsløse» kritiker omsætter sig til *produktion* af kjendsgjerninger. Ganske anderledes vil den dømme, der har erkjendt, at frelseshistoriens guddommelige side kun bekræfter sig under troens forudsætning, d. v. s. naar man aabner sig for vidnesbyrdet om den. Det er altsaa klart, at en skarp grænse ikke kan drages mellem den centrale apostoliske forkyndelse og den mere specialiserende evangeliske overlevering. Thi ligesom den første indeholdt et moment af historisk beretning, indeholder den sidste et væsentlig moment af troende forkyndelse. Men selv om man ogsaa skarpt betoner forskjellen mellem apostolisk forkyndelse og evangelisk overlevering, maa det erkjendes, at hvor det gjælder troens vækkelse, der maa de begge *supplere* hinanden. Maaske tør det ikke absolut benegtes, at et menneske ud fra den historiske beretning *alene* kan komme til tro paa Jesus som frelseren. Det staar da paa relativt samme linie som Jesu disiple, medens han endnu vandrede paa jorden; det lytter til hans livsalige ord, ser hans vidunderlige kjærligheds-gjerninger, og hæver sig derfra til en anende erkjendelse af hans

persons og gjernings betydning. Selv om det kritisk *meget* sterkt beklippede billede af Jesu person og liv tør det ikke bestrides, at det for den enkelte kan blive veien, ad hvilken han finder Guds hjerte. Men det dreier sig for os her ikke om at fremstille det *minimum*, paa grundlag af hvilket det er muligt for den enkelte at naa frem til Gud. Tvertimod gjælder det om at faststille, hvad der rettelig er indholdet af *samfundets fuldtonende vidnesbyrd*, af kirkens troesvækkende og troesstyrkende forkyndelse. Og da maa det siges, hvad al erfaring bekræfter, at det *normale* er en samvirken af begge momenter: den historiske beretning og den troende forkyndelses vurdering, ligesom disse momenter selv hænger inderlig og uopløselig sammen. Atter bekræftes det derfor, at troen staar i forhold til en forkyndelse og virkelig indeslutter en overbevisning om dennes indhold. Thi hvor en historisk beretning vækker frelsende tro, der er den enten selv bærer af en forkyndelse om frelseren eller dog understøttet af en saadan. Og naar en allerede troende, forvisset om frelsens grundkjendsgjerninger, nu vender sig til den frelseshistoriske overlevering i dens hele rigdom: da er der ganske sikkert ikke blot tale om en udvidelse af den historiske erkjendelse, men om en indbefatning af det bevidnede under en selvstændig troende overbevisning.

Men er vi saa ikke komne til en blot og bar *autoritetstro*, til et romersk troesbegreb, som for lang tid siden burde være skrinlagt? Bliver ikke al tale om en «selvstændig troende overbevisning» den rene illusion? Bliver det ikke sandhed, hvad de moderne paastaar, at troen synker ned til en forsandtholden af andres beretninger, som vi selv ved en, maaske uren, anstrengelse maa beslutte os til? Ingen misforstaaelse kan være større. Ganske vist, skriftens (og kirkens) forkyndelse indeslutter vurderede kjendsgjerninger, altsaa ogsaa «dogmatiske» domme. Og kjendsgjerninger, dogmer *kan* paa udvortes maade holdes for sande, *kan* «bifaldes» uden at hermed forbinder sig den evangeliske «tillid til Gud». Men dette er den døde tro. *Den levende tro* har derimod gjort en anden erfaring netop om skriftens (og kirkens) forkyndelse. Thi just som frit religiøst forhold er den bleven til *ved* denne forkyndelse. Meget træffende er det blevet bemerket[1]), at det

---

[1]) *Th. Zahn*, Der Kampf um das Apostolikum, pag. 20 (Nürnberg 1893).

ganske modstrider erfaringer, «naar man forestiller sig Guds troesvækkende indvirken som en af andres tro uafhængig Gudsaabenbaring til den enkelte». Den levende tro, der udtaler sig i forkyndelsen, har tændende evne. Derfor *kræver* ikke forkyndelsen tro, men *giver* tro, idet det forkyndte evangelium bevidner sig for den enkelte som en Guds kraft til frelse. Løsningen ligger derfor i *det forkyndte ords kraft som naademiddel.* Thi fra *Gud,* det véd den troende, har dette ord sin troesvækkende og frelsende kraft; *han* virker gjennem ordet paa det menneskelige hjerte (1 tess. 2, 13. 1 kor. 2, 5). Saaledes er vi vel afhængige af vidnesbyrdet om Guds frelseverk. Thi ved dette vidnesbyrd vistes os veien til frelsen, og vi *fandt den* ad denne vei. Men netop derfor har vi, ved vidnesbyrdet, vundet religiøs selvstændighed: vi tror ikke for vidnesbyrdets egen skyld, men for den derigjennem vundne personlige *frelses* skyld. Vi tror vidnesbyrdets indhold, fordi det har bekræftet sig for os gjennem erfaringen. Og saaledes er det ogsaa muligt for den enkelte, gjennem *sin* frelseserfaring, at vinde *en indre vished* om de af skrift og kirke bevidnede grundlæggende frelseskjendsgjerninger. Han tror ikke længer, fordi andre bevidner ham disse kjendsgjerninger; men fordi han gjennem denne bevidnelse selv er kommen til Jesus og har vundet en personlig overbevisning om, at naar han døde, saa var det forsonerens død, der derfor ogsaa fulgtes af opstandelsens morgen.

Det har altsaa ikke «kostet anstrengelse», allermindst en uren, «at holde andres beretninger og forestillinger for sande». Meget mere: alene i den apostoliske forkyndelse om den korsfæstede og opstandne har det syndbetyngede hjerte fundet hvile og vished om syndernes forladelse. Rører vi ikke her ved det hele tvistepunkts dybeste grund? Om *synden* tales der af den moderne retning ikke saaledes, som før er talt i den evangeliske kirke. Og ud fra denne svagere vurdering af synden synes udsagnene om troen at blive forklarligere. Thi som trangen fattes, fattes nødvendigvis ogsaa tilfredsstillelsen. Men dette er kirkens erfaring gjennem tiderne, at alene det af synden knugede menneskehjerte eier *den uendelige trang*, der kommer den korsfæstede og opstandne frelser imøde, ham, der ikke blot talte om Guds kjærlighed, men ogsaa om «den nye pakt i sit blod», om

det nye naadesforhold, der først er vundet gjennem menneskesønnens lidelse og død.

Det er nu vel ogsaa klart, at til det forskjellige troesbegreb svarer et forskjelligt Kristusbillede. Paa den ene side søger man en «historisk Jesus», der for den kritiske undersøgelse bekræfter sig som «en ubestridelig virkelig bestanddel af denne verden»[1]. Paa den anden side holder man fast ved «forkyndelsens Jesus», forvisset om, at dette ogsaa er bibelens og virkelighedens, er han end noksaa meget «et tegn, der modsiges». Hvem af de to skal seire? Kun historien kan vise det. Overbevisning staar her imod overbevisning. Den nye retning ser i den «dogmatiske Kristus» en forfalskning af virkeligheden gjennem menneskelig tradition. Jeg tror ikke, den ser ret. Meget mere vil kritikens billede af den «historiske Jesus», i samme grad som det fjerner sig fra den *apostoliske forkyndelses* billede, vise sig uskikket til at vække den kristelige tro. Og det vil atter bekræfte sig, at hvad der vækker den tro, som overvinder verden, det er den gamle forkyndelse om ham, «som blev hengiven for vore overtrædelser og opreist til vor retfærdiggjørelse».

[1]) Hermann, pag. 11.

KAN DET SOCIALDEMOKRATISKE PROGRAM GJENNEMFØRES?

Foredrag
af
Bredo Morgenstierne.

Ærede forsamling!

Hvad der skal forstaaes ved socialisme, derom hersker der adskillig tvil og meningsforskjel, og det samme gjælder om den maade, hvorpaa man skal gruppere de mange forskjellige kommunistiske, socialistiske og anarkistiske retninger, og om, hvad der skal ansees som det fælles samlingsmerke for alle disse retninger. Holder vi os derimod til det *socialdemokratiske* program, saa har vi fastere grund. Thi socialdemokraterne danner et fast organiseret parti med sine ledere og kongresser og med sit paa disse fastsatte program.

Hvad dette socialdemokratiske program i sine hovedtræk gaar ud paa, er saa vel kjendt, at jeg kun ganske kort skal berøre det. Hovedtanken er jo, at det nuværende samfund, som fra socialdemokratisk side betegnes som et «udbyttersamfund», skal afløses af et samfund, hvor en saadan udbytning ikke kan finde sted; dette skal ske derved, at al privat eiendom til produktionsmidler skal bortfalde og gaa over til staten; ingen skal kunne eie saadant som jord, fabriker, skibe, maskiner, raastoffe eller hjælpestoffe, idet al produktion skal foregaa for statens regning; den enkelte skal ikke arbeide for sig selv, men i statens tjeneste; staten skal bestemme og lede produktionen gjennem en række høiere og lavere tjenestemænd. I forbindelse hermed pleier man fra socialdemokratisk side at sætte et mere eller mindre gjennemført, samfundsmæssigt forbrug i store, offentlige anstalter.

Hvorledes dette program i enkelthederne — praktisk seet, — skulde gjennemføres, derom er meningerne inden socialdemokraternes egen leir meget delte. Ingen har formaaet at opstille en plan for denne gjennemførelse, som har samlet alle socialdemokrater om sig. I regelen undgaar de at indlade sig paa enkelthederne,

og naar man spørger dem: hvorledes skal dette ske, saa pleier de at afvise saadant med nogle svævende talemaader om, at en daare kan spørge om mere, end ti vise kan svare paa, at ingen kan vide, hvorledes disse forhold vil komme til at udvikle sig i fremtiden, at man gradvis, men sikkert vil nærme sig det store maal o. s. v. Det synes dog merkeligt, at man skal kunne samle tilhængerskarer i hundrede tusender om en samfundsorganisation, som ikke klarere kan bedømmes, en samfundsorganisation, om hvilken det ikke kan vides, om den overhovedet lader sig gjennemføre, og om den i tilfælde vilde medføre nogen fordel fremfor den nuværende. Dette skulde dog være det store og vigtige spørgsmaal, hvor det, som her, gjælder en hel samfundsomvæltning.

Nu er der ganske vist enkelte socialdemokratiske forfattere, som har forsøgt at udkaste glimrende fremtidsbilleder af, hvorledes det socialdemokratiske samfund vil komme til i alle sine enkeltheder at tage sig ud, og hvor lykkelige menneskene da vil komme til at blive. Disse fremtidsbilleder er som regel givet en romanmæssig form og har visselig ikke bidraget lidet til dens socialdemokratiske propaganda. Naar man læser om et samfund, hvor der ikke findes fattige og ikke rige, ikke høie og ikke lave, ikke store og ikke smaa, hvor alle er velstaaende og lykkelige, hvor der ikke findes forbrydelser og derfor heller ingen domstole eller fængsler, hvor al krig og alle armeer er bortfaldte, hvor det ædleste brodersind besjæler alle samfundets medlemmer, kan dette ikke andet end virke forførende paa den store mængde, der mangler forudsætningerne for at kunne øve kritik ligeoverfor disse fantasibilleder.

De socialdemokratiske ledere vil imidlertid som regel ikke rigtig kjendes ved disse detaillerede udformninger: i følelsen af, at man gjennem saadanne lettere udsætter sig for en sagkyndig kritik, pleier partiets ledende mænd og organer at stille sig temmelig afvisende ligeoverfor disse romantiserende udsmykninger og forlange, at kritiken skal holde sig til systemet i de, i de officielle partiprogrammer angivne, store træk. Disse er da ogsaa, trods alle meningsforskjelligheder mellem de socialdemokratiske forfattere om programets enkeltheder, bestemte nok, til at man er istand til at afgjøre, om programet lader sig gjennemføre, og om noget i saa tilfælde vil vindes derved.

Forinden vi gaar over hertil, bør kanske den almindelige

bemærkning gjøres, at det kun er fra en ganske enkelt side det store og omfattende «sociale spørgsmaal», her skal undersøges.

Vi indlader os ikke paa den mere eller mindre berettigede kjærne i hele den socialistiske retning eller paa den nytte, de herhenhørende bestræbelser kan have gjort ved at bringe nye momenter ind i diskussionen. Heller ikke skal jeg drøfte de religiøse og moralske sider ved socialismen, dens historiske forudsætninger, omfanget af de samfundsonder, den erklærer sig at kunne læge, eller udsigten til gjennem reformer paa det bestaaende samfunds grund at kunne naa til nogen væsentlig forbedring af sociale misforhold. Den opgave, jeg her har stillet mig, er skarpt begrænset til at søge det væsentlig praktiske spørgsmaal besvaret, om det socialdemokratiske program lader sig føre fra bøgerne over i livet, og om ordningen søgt gjennemført vilde byde saadanne fordele, at den vilde kunne opretholdes gjennem et længere tidsrum, om med andre ord de socialdemokratiske fremtidsbilleder er «luftslotte med grundmur under» eller ikke. Heraf følger, at jeg heller ikke skal indlade mig paa en paavisning af de rent teoretiske vildfarelser, hvorpaa denne retning hviler. Kun er der i saa henseende et par punkter, som ikke helt kan forbigaaes, fordi de staar i den nøieste sammenhæng med spørgsmaalet om det socialdemokratiske programs praktiske gjennemførlighed.

Det første gjælder kapitalrentens nødvendighed. Socialdemokraternes ræsonnements hviler gjennemgaaende paa den grundbetragtning, at kapitalrenten, hvorpaa ganske vist hele den «kapitalistiske» samfundsøkonomi er bygget, uden videre kan afskaffes; at den er en udvekst paa den økonomiske ordning tilhørende det historisk tilblevne «udbyttersamfund» og faldende bort af sig selv med dette. Nu har imidlertid de nyere statsøkonomiske undersøgelser bragt paa det rene, at kapitalrenten hviler paa noget almenmenneskeligt; den hviler derpaa, at menneskene vurderer de goder, der straks staar til deres raadighed, høiere end de, som først fremtiden vil bringe dem. Der er en væsentlig forskjel paa at have 100 kroner idag og at have dem i vente om f. eks. 20 aar; de sidste vilde man — selv bortseet fra den faktiske adgang til at erholde renter af sine penge — kanske bortbytte med 50 kroner, som man straks kunde raade over. Dette gjør sig gjældende, baade ved udlaan af kapitaler, og ved anbringelse af penge i egen bedrift. Den arbeidsherre, der saaledes udbetaler arbeidsløn

forinden han ved produktets salg faar sit udlæg igjen, kjøber fremtidige formuegoder for nuværende og kan umulig betale en arbeidsløn, der svarer til det færdige produkts salgsværdi. Dette punkt, som jeg her alene løselig har kunnet antyde, er af den største betydning ved bedømmelsen af den socialdemokratiske fremtidsstats gjennemførlighed; denne hviler nemlig paa forudsætningen om, at renten er overflødig, og naar det kan godtgjøres, at kapitalrenten vilde holde sit indtog i den socialdemokratiske stat som nissen paa flyttelæsset, bringer dette forstyrrelse i den hele konstruktion.

Det andet punkt, som i denne forbindelse bør nævnes, er socialdemokraternes doktrin om, at produktionen har en stadig fremadskridende tendens til at samle sig i større og større anlæg med tilintetgjørelse af al haandværksmæssig og anden smaaproduktion. At virkelig en saadan tendens gjør sig gjældende i vore dage, er sikkert nok. Men dens almengyldighed og stigende styrke er ikke ligesaa utvilsom. Der er for det første i denne henseende en meget stor forskjel inden de forskjellige arbeidsgrene, idet navnlig for jordbrugets vedkommende udviklingen i de fleste lande heller gaar i den modsatte retning. Dernæst er der grænser for størrelsen af, hvad et anlæg med fordel kan drives op til. Og endelig er der adskilligt, som taler for, at den tekniske udvikling vil medføre en stansning eller endog en tilbagegang i denne tendens. Har «dampens aarhundrede» været gunstig for de store anlæg, er det ikke usandsynligt, at elektricitetens tid gjennem fremkaldelsen af de smaa kraftmaskiner kan komme til at støtte en decentralisation af arbeidet.

Naar derfor mange socialdemokrater tænker sig udviklingen gjennem en stigende centralisation af arbeidet i større og større anlæg ledet direkte ind i statsproduktionen, er der al grund til at stille sig tvilende ligeoverfor disse fremtidsperspektiver.

De tvil om systemets gjennemførlighed, som vækkes ved en betragtning af dets teoretiske grundlag, styrkes i høi grad ved en undersøgelse af ordningen selv i dens væsentlige punkter.

1. Selve hovedformaalet for den socialdemokratiske omordning af samfundet — den væsentlig lige formues- og indtægtsfordeling — kunde alene ansees som et gode under forudsætning af, at det kunde lykkes i meget høi grad at forøge det samlede produktionsudbytte udover, hvad der nu haves til raadighed til fordeling. Tænker man sig, at nationalindtægten hos os var 10

gange saa stor som den nuværende, vilde de fleste være enige om er, fra et økonomisk standpunkt at anse en nogenlunde lige formues- og indtægtsfordeling som idealet; alle vilde da leve sorgfrit og have endel tilovers til at dyrke høiere kulturinteresser. Er derimod nationalformuen og nationalindtægten ikke stor nok til, at der efter fordelingen bliver noget tilovers til fremme af de høiere kulturinteresser, da er den lige indtægtsfordeling et mere end tvilsomt gode. Skulde resultatet blive, at der vistnok ikke fandtes rigdom mere, men at det paa den anden side heller ikke lykkedes at afskaffe fattigdom og skabe velstand for alle, vilde det være umuligt enten at samle masserne til kamp for en saadan samfundsomvæltning eller bagefter at opretholde den ordning, der var dens frugt.

At imidlertid ikke den nuværende nationalindtægt i noget land er stor nok, til at den lige deling vilde være et eftertragteligt maal, er sikkert nok. Hvad særlig Norge angaar, har vi vistnok ikke absolut sikre tal at operere med; men de ere dog tilstrækkelige for øiemedet. Holder man sig — hvad der ved en populær betragtning af forholdet er det hensigtsmæssigste — til den egentlige *pengeindtægt* og hvad dermed kan stilles i klasse, er det ikke sandsynligt, at den gjennemsnitlige aarsindtægt pr. individ hos os synderlig overstiger 200 kroner, hvad der ogsaa stemmer med de for Sveriges vedkommende anstillede beregninger. Hvad en saadan gjennemsnitlig aarsindtægt under en lige indtægtsfordeling vilde give den voksne ugifte arbeider og familieforsørger i indtægt, er det selvfølgelig umuligt med bestemthed at sige. Men skulde *behovet* danne fordelingens princip, saaledes at familieforsørgere med stor barneflok fik sit nogenlunde sorgfrie udkomme, vilde vel ikke den nævnte gjennemsnitsindtægt af ca. 200 kroner strække til en høiere indtægt for den enlige voksne arbeider end, lad os sige, omkring 400 kroner aarlig. En stor del af vore ugifte arbeidere vilde altsaa saa langt fra tjene paa forandringen, at de meget mere vilde faa det knappere end nu. Vort folk vilde blive et folk af lutter fattigfolk.

Det er da ogsaa noget, som socialdemokraterne meget godt forstaar, at hvis ikke en langt større nationalindtægt kunde stilles i udsigt under det nye system end under det nuværende, saa vilde de ikke faa arbeiderne i flok og følge med paa sit program; udsigten til 400 kroner om aaret for den ugifte arbeider er ikke skikket til at vække begeistring. Hvor den socialdemokratiske

agitation derfor ikke — hvad der vistnok er det almindeligste — helt forbigaar dette kildne punkt, pleier den at stille os i udsigt en uhyre forøgelse af produktionsudbyttet i den socialdemokratiske stat. Der peges paa kolosale tekniske fremskridt, hvormed naturen udnyttes paa en ganske anden maade end nu, uden at man dog faar nogen forklaring om, hvorfor ikke de samme tekniske fremskridt og forbedringer skulde kunne foregaa ligesaavel under det nuværende system som under det socialdemokratiske. Dertil kommer, at man maa frygte for, at den menneskelige opfindelsesevne svigter just paa de punkter, hvor den møder de største vanskeligheder for lindringen af fattigdom og nød: at skaffe billige menneskelige boliger og billig animalsk føde er ikke opnaaet med de midler, som hidtil har staaet til menneskenes disposition, og det indsees ikke, hvorledes man ved tekniske fremskridt skulde naa hertil.

Heller ikke kan man fæste synderlig lid til de besparelser, som socialdemokraterne stiller i udsigt. Disse skulde først og fremst opnaaes derved, at de store militærudgifter skulde forsvinde i det socialdemokratiske samfund, der tænkes ledsaget af den evige freds velsignelser. En saadan lykkelig eventualitets indtræden er imidlertid ligesaa usikker, som den er uafhængig af, hvilket produktionssystem vi har. Det er imidlertid rigtigt nok, at socialdemokratiet er betinget af den evige fred, idet de store armeer og de store militærudgifter er uforenelige med den socialdemokratiske stat. Og allerede den omstændighed, at man trygt kan sige: den socialdemokratiske stat kommer ikke før i det tidligste samtidig med den evige fred, vil for de fleste lede til en negativ besvarelse af spørgsmaalet om muligheden af at gjennemføre det socialdemokratiske program.

Naar man fra socialdemokratisk hold videre stiller i udsigt, at selve den mere ligelige fordeling af produktionsudbyttet gjennem at øge forbrugsevnen, ogsaa vil øge produktionsevnen, og at en mere planmæssig produktion og afskaffelsen af alle mellemmænd væsentlig skulde forøge det samlede udbytte, kan man vistnok ikke uden videre afvise muligheden heraf, men dels hører dette til de tvilsomme ting, som man under ingen omstændighed tør gjøre sikker regning paa, og dels vilde en saadan forøgelse af udbyttet og de nationale indtægter være betinget af, at der med der ligeligere fordeling kunde forenes de økonomiske fordele, der knytter sig til

egeninteressen, det private initiativ og den individuelle handlefrihed. Svækker man disse drivfjære, saa maa man antage, at det tab, som herved opstaar for produktionen og som jeg nedenfor kommer tilbage til, vil mere end opveie de usikre fordele, som stilles i udsigt. Plus-posterne er tvilsomme, men minus-posterne er sikre nok.

For den arbeider, der lytter til socialdemokratens forførende tale, vil vistnok som regel problemet stille sig ulige mere enkelt. Han vil simpelthen tænke sig, at han og hans kamerater faar de samlede indtægter af den fabrik, hvori han arbeider, til lige deling. Hvilken misforstaaelse det er at tænke sig sagen saaledes, er imidlertid let at indse. Det er i saa henseende nok at minde om, at den socialdemokratiske stat ikke vilde være istand til at ophæve kapitalrenten, hvortil kommer, at en stor del af produktionsudbyttet svarende til driftsherrens udbytte under det nuværende system maatte trækkes fra og gaa til staten, som jo selv skulde træde i de private driftsherrers sted, og hvis udgifter desuden i høi grad vilde øges ved den udvidede forsørgelsesbyrde.

Allerede derved, at man ikke uden at gjøre sig bristende illusioner, kan antage, at samfundsindtægten vil stige noget væsentligt gjennem en socialdemokratisk samfundsomvæltning, saaledes at der ikke ved en lige indtægtsfordeling vilde vindes synderligt til at skabe almindelig velstand, ligger tilstrækkelig grund til at anse det socialdemokratiske program for uigjennemførligt. Lad os vente med overhovedet at tale om en socialdemokratisk stat, indtil nationalindtægten i forhold til befolkningen er steget til det mangedobbelte.

2. Endnu værre stiller imidlertid udsigterne for ordningens gjennemførlighed sig, naar man overveier de grunde, der taler for, at det samlede udbytte saalangt fra at ville blive forøget, tvertom vil blive væsentlig formindsket under den socialdemokratiske produktionsordning. Dette beror derpaa, at egeninteressen og det private initiativ svækkes eller endog ganske bortfalder under det socialdemokratiske system. Ophæver man enhver spore til privat foretagsomhed, vil det lede til en saadan forringelse af produktionsudbyttet, at dette neppe bliver tilstrækkeligt til at skaffe et nødtørftigt udkomme for alle samfundets medlemmer. At afskaffe privatkapitalen og derved ophæve egeninteressen som økonomisk drivfjeder og at indføre fællesproduktion vilde derfor være at slagte den høne, som lægger guldeg. Man vil kanske i øieblikket opnaa

noget til fattigdommens lindring, men man overskjærer livsnerven for den enkeltes foretagsomhed og forsynlighed, bevidstheden om at han arbeider for sig selv og sin egen fremtid. Dette beror derpaa, at arbeiderens personlige interesse af produktionens held og fremgang i den socialdemokratiske stat vilde blive ganske forsvindende, saaledes at den paa denne kant stængte egeninteresse udelukkende vilde være henvist til at kaste sig over fordelingen. Det vil kanske kunne forhindres, at den flittige og den dovne faar lige meget, skjønt det efter enkelte fremtrædende socialdemokratiske forfattere, som f. eks. *Bebel* [1]) synes at maatte blive vanskeligt nok. Men paa nogen virkelig effektiv maade at anspore dygtigheden, omtanken, iveren, initiativet synes af flere grunde at være umuligt. For det første vil der, hvis man skal kunne ophæve al nød og fattigdom, ikke blive noget tilovers til at præmiere dygtigheden og foretagsomheden med; dernæst lader der sig neppe opstille nogen autoritet, der var kompetent til at fastsætte maalestokken for dette belønningssystem og drage omsorg for dets retfærdige gjennemførelse. Endelig vilde belønningssystemet ingenlunde være saa tilfredsstillende for selvstændighedsfølelsen og indeholde en saa kraftig spore til anstrengelse, som man under den nuværende tilstand har i følelsen af, at man er sin egen lykkes smed og præmierer sig selv, at man ved sin egen frie handling, uafhængig af autoriteters vilkaarlige afgjørelse, kan hente sig sit arbeides og sine anstrengelsers frugter. I følelsen af det ugjennemførlige i et saadant belønningssystem opstiller derfor enkelte socialdemokratiske forfattere, f. eks. *Bebel*, den lære, at menneskenes forskjellige dygtighed heller ikke skal give forskjellig løn, — det vilde være en uretfærdighed, siger han: hvorfor skal den dygtige have mere end den udygtige? Han vil, at alt arbeide skal bedømmes efter arbeidstiden, og forkaster derfor al akkord- eller stykløn. Men han indser, at man ikke kan undvære en spore for menneskene, og derfor tager han, saaledes som ogsaa de fleste andre socialdemokratiske forfattere, sin tilflugt til andre menneskelige motiver, som ærgjerrigheden, lysten til udmerkelse, en mere udvikiet almenaand o. s. v. Man vil imidlertid umulig kunne gjøre regning paa, at saadanne følelser skulde besjæle *alle* mennesker. Det maa erindres, at der her er tale om almindeligt haandarbeide, hvor selv den ivrige og dygtige

[1]) «Die Frau in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft».

vil have vanskeligt for at hendrage samfundets opmerksomhed paa sig. Fjernes her egeninteressen, vilde en gjennemført, altforglemmende pligtfølelse hos *alle* arbeidere være det eneste, som kunde drive arbeidet. Kan vi gjøre regning herpaa? Jeg tror, vi maa svare: nei, saaledes bliver menneskene aldrig.

Hvad det vil sige for samfundet, at nødvendigheden af at sørge for sig og sine, og bestræbelserne for at forbedre sin økonomiske stilling væsentlig svækkes som spore til anstrengelser og udholdenhed, faar man kanske bedst øie for, naar man erindrer, hvor mangt et stort fremskridt der først er naaet gjennem savn og feilslagne forhaabninger, fremskridt, hvis betydning kanske kun en enkelt genial personlighed har formaaet paa forhaand at erkjende, og som det vilde have været umuligt at samle en pluralitet af samfundets styrere om.

3. Bortseet fra den uheldige virkning, som det sterke indgreb i den personlige handlefrihed vil medføre i økonomisk henseende, vil en saa betydelig begrænsning af friheden fra statens side være et indgreb i individets naturlige ret til at raade over sine personlige kræfter og dens frugter og derigjennem lede til en formindskelse af samfundets sum af lykke. Det benegtes vistnok fra enkelte socialdemokratiske hold, at systemet vil medføre en saadan indskrænkning af friheden. Men det beror paa en uklarhed. Dette erkjendes ogsaa af andre forfattere, der staar socialdemokraterne saa nær, at de ofte regnes sammen med dem. Saaledes siger Henry *George*[1]), at en socialdemokratisk ordning vilde være at sætte et regjeringsstyre istedenfor de frie kræfters spil og at søge at opnaa ved kunstige foranstaltninger, hvad man meget lettere vilde opnaa ved at lade friheden raade; socialdemokratiet betegner, erklærer han, et tilbagelagt standpunkt og vilde føre os tilbage til anarki og muligens til barbari. Og i lignende retning udtaler Theodor *Hertzka*[2]) sig. Den endnu videregaaende retnings forkjæmpere, anarkisterne, reiser ogsaa den samme bebreidelse mod socialdemokratiet og betegner ligefrem den socialdemokratiske stat som en utaalelig tvangsarbeidsanstalt. En sammenligning mellem den nuværende og den socialdemokratiske samfundsordning gjør det uimodsigeligt, at den sidste kommer til at lægge sterke baand

---

[1]) «Progress and Poverty».

[2]) «Freiland».

paa den personlige handlefrihed. Medens man nu kan vælge mellem at arbeide for egen eller for fremmed regning, saa tvinges man i den socialdemokratiske stat til at arbeide for statens regning. Medens man nu selv kan vælge arbeidets art efter sin egen lyst eller efter de udsigter, som man synes, at faget frembyder, maatte den socialdemokratiske stat sætte sine borgere til det arbeide, som med nødvendighed maatte udføres, forat de forhaandenværende menneskelige behov skulde tilfredsstilles, og forbyde, at der blev arbeidet paa omraader, hvor staten fandt, at produktion var overflødig. Enkelte forfattere, saasom *Bellamy*[1]), har vistnok tænkt at afhjælpe dette ved en ordning, hvorefter man satte længere arbeidstid for det mere søgte arbeide og kortere arbeidstid for det mindre søgte. Men denne løsnings gjennemførlighed og effektivitet synes at være meget tvilsom, idet den navnlig vilde medføre den vanskelighed, at de simpleste eller ubehageligste og derfor mindre søgte arbeider paa grund af den nødvendige korte arbeidstid vilde sluge et uhyre forbrug af arbeidskraft. Den hele ordning afhænger derfor af muligheden af overhovedet sterkt at forkorte arbeidstiden. Videre: medens man under det nuværende system kan eie hvadsomhelst, sælge eller bortbytte sine ting og i det hele taget benytte dem, som man vil, maatte den socialdemokratiske stat gjøre store indskrænkninger i denne frihed; enkelte ting — forbrugsgjenstande — vilde det være tilladt at eie, andre — produktionsmidler — ikke, enkelte benyttelser af tingen — eget forbrug, gaver — vilde være lovlige, andre — produktion, salg, benyttelse som løn for arbeidspræstationer — ikke. Her møder allerede den vanskelighed, at en saadan skjelnen mellem produktionsmidler og forbrugsgjenstande neppe lod sig gjennemføre. Dernæst vilde det i længden være umuligt at forhindre, at enkeltmand ophobede sig individuel formue, bestaaende af forbrugsgjenstande; men en saadan ophobning vilde sætte den socialdemokratiske samfundsorden i fare, og staten vilde i længden ikke kunne undlade at skride ind derimod. Videre: nu kan man frit slutte de kontrakter, man vil, blive enig med en anden om at stille sin arbeidskraft til hans disposition mod vederlag; men alt dette maatte forbydes i den socialdemokratiske stat, og saadanne kontrakter blive ugyldige. Ja, tvangen maatte komme til at gaa endnu videre; man maatte paalægge alle at arbeide et

[1]) Looking backwards.

vist antal timer; at arbeide længere for at tjene bedre maatte ligesaa strengt forbydes som at arbeide kortere mod at faa en mindre løn. At dette vilde blive følgen, erkjendes f. eks. af *Bebel* og *Bellamy*, som sammenligner arbeidspligten med værnepligten. Men selvstændige folk synes nu engang bedst om at arbeide paa den maade, til den tid og paa det sted, som de selv bestemmer; selvstændige folk ønsker at kunne forlade ét sted og tage fat paa et andet, arbeide mere paa én tid og mindre paa en anden o. s. v. Navnlig gjælder dette det vigtigste af alt arbeide, det aandelige arbeide, tankearbeidet; det lader sig umulig paa denne maade binde til bestemte tider eller begrænse til et bestemt arbeidskvantum. Den selvstændigheds- og frihedsfølelse, som bringer saa mange til heller at ville være fabrikarbeider end tjener eller til heller at være haandværker paa egen haand end fabrikarbeider, selv om lønnen eller udbyttet er mindre og usikrere, — denne følelse vilde ikke faa rum, men krænkes og undertrykkes i det socialdemokratiske samfund. Her maatte alle blive tjenere, og alle maatte finde sig i at se sin private færd kontrolleret af overordnede statsstyrere, der selv vilde være masseherredømmets vilkaarlighed undergivne.

4. Allerede denne indskrænkning i friheden, denne krænkelse af selvstændighedsfølelsen vil gjøre det socialdemokratiske pragram ugjennemførligt. Men i ligesaa høi grad vilde dets gjennemførelse hindres ved den strid, hvori den af socialdemokratiet tilstræbte kunstige lighed mellem menneskene kommer med menneskenes karakter og tilbøieligheder. Det at være alle andres lige, blot at være et numer blandt alle andre numere er menneskenes inderste tilbøielighed imod; tvertom vil enhver være noget for sig selv, udmerke sig fremfor andre, det være i en snevrere kreds eller i det store samfund. Enkelte forfattere, som indser dette, f. eks. *Bellamy*, har vistnok for at imødekomme denne almenmenneskelige trang villet indføre en slags rangordning med ordener og dekorationer af forskjellige grader o. s. v.; men dels klæber der herved noget vist barnagtigt, som berøver det alvorlige folks sympati, og dels kunde der under den socialdemokratiske samfundsordning ikke gjøres brud paa lighedsprincipet, uden at den hele ordning sattes i fare, fordi uligheden ikke som nu vilde være et naturligt resultat af en interessestrid, noget, som gjør sig selv, men et resultat af vilkaarlige bestemmelser af overordnede og derfor en kilde til

misfornøielse, misundelse og magtbegjær og en forstyrrelse af samfundets ligevegt.

I forbindelse med den krænkelse af menneskenes personlighedstrang, som denne kunstige lighed indeholder, staar ogsaa den forstyrrelse og svækkelse af det private husliv, som systemet vilde medføre. Studerer man de socialdemokratiske fremtidsbilleder, opdager man overalt, at ikke alene produktionsarbeidet skal foregaa for fælles regning, men at ogsaa inden visse grænser forbruget i større eller mindre udstrækning tænkes at foregaa i store fællesanstalter eller paa en samfundsmæssig maade. Nødvendigheden heraf ligger til en vis grad allerede deri, at den socialdemokratiske stat, der skal sørge for, at alle behov tilfredsstilles, ogsaa maa have noget herredømme over disse behov, hvad der bedst sker gjennem et samfundsmæssigt forbrug, som for den socialdemokratiske stat ogsaa vil anbefale sig ved de besparelser, som derved kan tænkes opnaaede. Og her kommer desuden endnu et andet hensyn til; man kan ikke i den socialdemokratiske stat tænke sig tilværelsen af noget personligt tjenestetyende, hvad der er ensbetydende med for store kredse af samfundet i væsentlig grad at forandre formerne for vor tids husliv, resultatet bliver da det uundgaaelige, at tilfredsstillelsen af de daglige behov i stor udstrækning maatte henlægges til store anstalter. Men med denne familielivets opløsning tabes ikke blot en væsentlig moralsk kraft for samfundet, men ogsaa meget af det, som for fattig og for rig udgjør livets bedste indhold, det fortrolige samliv i hjemmet, hvorpaa livets bedste lykke beror. Herpaa beror det visselig for en væsentlig del, at livet i dette fremtidssamfund, saaledes som dets forsvarere skildrer det, trods alle de herligheder, hvormed det pleier at udstyres, savner meget af det, som vi kalder hygge og gemytlighed; det er et i al sin rigdom kjedeligt samfundsliv med geometrisk regelmæssighed, hvor alt gaar som efter en snor.

5. Det falder let i øinene, hvilket uhyre statsmaskineri den socialdemokratiske produktionsordning medfører, og hvilken overordentlig forøget magt over borgerne der maa lægges i de styrendes haand. Dette skaber baade store vanskeligheder og lægger et tryk paa menneskene, som i længden vil blive uudholdeligt. Er det allerede nu saa, at den offentlige bedrift i regelen er den private underlegen i evne til at give udbytte, maa dette saa meget mere blive tilfældet, naar den offentlige bedrift skal omfatte alle produk-

tionens grene. Man kan neppe klart forestille sig vanskelighederne ved at lede en produktion, der har som sit maal at tilfredsstille alle samfundsbehov gjennem et vidt forgrenet embedsværk, omfattende alle samfundets medlemmer. Hvor findes de vise mænd, der skulde kunne beregne, hvor meget der skal produceres af hver enkelt ting, forat der ikke skal blive mere og ikke mindre end, hvad menneskene behøve? For at faa hele dette uhyre maskineri til at gaa, for at faa alle borgere til at yde sit rimelige bidrag til produktionen, og for at sørge for, at ingen faar mere af udbyttet, end hvad han skal have, maatte forvaltningen udrustes med en tvangsmyndighed, med en ret til at gribe ind i hver enkelt borgers private liv, der ikke blot, som ovenfor omhandlet, i længden vilde føles som et utaaleligt tryk, men tillige indeholde de farligste spirer til vilkaarlighed og korruption af alle arter.

Vil man overhovedet ikke hengive sig til den drøm, at den menneskelige natur med ét slag skulde kunne forandres, maa det socialdemokratiske samfund regne med gode og slette mennesker, ligesom det nuværende. Og da netop de socialdemokratiske forfattere skildrer de nuværende mennesker som slette, bestikkelige, haarde og fordærvede, saa er det den besynderligste selvmodsigelse af de samme forfattere at gaa ud fra, at i den socialdemokratiske stat alle mennesker vilde blive gode og ædle, besjælede af broderkjærlighed og almenaand. Naar man paa den maade fordeler lys og skygge, er det let nok at faa socialdemokratiet til at straale i en ophøiet glans, i sammenligning med det nuværende, visselig kun altfor ufuldkomne samfund. Men gaar man ud fra, at menneskenaturen ikke saa let kan forandres, kan man trygt sige, at den gjensidige udbytning af det ene menneske i forhold til det andet, som vilde kunne udvikle sig i den socialdemokratiske stat, fuldt kan maale sig med den, som den nuværende privatkapitalistiske produktionsordning giver anledning til. Saasandt som ingen samfundsorden vil kunne udrydde begjærlighed, nydelsessyge, dovenskab, herskesyge, slap moral blandt menneskene, vil netop den socialdemokratiske stat med sin ledelse fra oven af det hele samfundsarbeide give den rigeste anledning til al den korruption og alle de misligheder, som har sit udspring i menneskenes slette instinkter. Heller ikke kan man være blind for, at en udvidelse af statens opgave til at omfatte al bedrift og tilfredsstillelsen af alle behov lettelig vilde lede til en ødselhed med statsmidler,

hvortil vi i det nuværende samfund ikke kjender noget sidestykke.

6. En særlig vanskelighed frembyder værdiansættelsen i det socialdemokratiske samfund. Under den nuværende ordning regulerer alle priser sig selv gjennem forholdet mellem tilbud og efterspørgsel; enhver betaler for tingen eller præstationen, hvad han kan faa den for, og sælger den for, hvad han kan faa for den. Men under det socialdemokratiske styre skulde der ikke være nogen saadan fri ombytning; der maatte derfor af statens styrere sættes takst paa alle ting og alle præstationer. Men at finde den rette maalestok for en saadan vilkaarlig prisansættelse synes omtrent umuligt. Skal man gaa ud fra præstationens eller tingens nytte, saa findes der jo ingen fælles maalestok, efter hvilken man f. eks. skulde kunne bestemme, hvad en digtsamling eller helbredelsen af en sygdom er værdt i sammenligning med et brød eller en hat. Ved tilbud og efterspørgsel, ved den frie konkurrence gjør en saadan værdiansættelse sig af sig selv. Men skal det ske ved en offentlig takst, maatte man vistnok, saaledes som socialdemokraterne ogsaa i almindelighed gjør, ty til den udvei at beregne værdien efter den nødvendige *arbeidstid*, der medgaar til frembringelsen af tingen eller til præstationen; denne tid, skulde da blive den eneste værdimaalestok i samfundet. Denne udvei er dog i mange henseender en meget slet udvei. Dels afhænger mange slags arbeider i høi grad af særegne egenskaber hos arbeiderne, af deres intelligens, deres kunstneriske evne o. s. v., saaledes at en fælles, normal arbeidstid for enhver præstation overhovedet ikke eksisterer. Dette gjælder navnlig alt arbeide af fortrinsvis aandelig karakter; men det gjælder selvfølgelig ogsaa meget legemligt arbeide, hvor det kommer an paa kunstindustrielt talent, teknisk dygtighed og smag. Værre endnu er det, at det praktisk talt vil være en umulighed udelukkende at holde sig til arbeidstiden og se helt bort fra tingenes nytte for menneskene, naar man skal bestemme deres værdi. Thi efterspørgselen er netop afhængig af nytten og ikke af arbeidstiden. Statsmagasinerne vilde, naar arbeidstiden skulde være eneste værdimaalestok, overfyldes med masser af produkter, som ingen vilde have til den pris, som maatte sættes paa dem, og omvendt: af andre ting, som der var stor efterspørgsel efter, vilde der ikke blive nok til alle, naar prisen ikke forhøiedes ud over den efter arbeidstiden beregnede.

7. Der er en hindring mod det socialdemokratiske programs varige gjennemførelse, som jeg ikke skal gaa nærmere ind paa, men dog finder at burde berøre. Det er den fare for overbefolkning, som ordningen indeslutter. Hvor ansvaret for sit og sin families underhold flyttes fra den enkelte over paa staten, falder det baand, som omsorgen for udkommet lægger paa egteskabsstiftelsen væk. Paa forskjellig maade har de socialdemokratiske forfattere søgt at bortræsonnere den udsigt til folkemængdens forøgelse i sterkt stigende progression, som denne omstændighed aabner. Jeg skal derom indskrænke mig til at sige, at disse ræsonnements neppe staar for en nøktern kritik.

8. Ganske bortseet fra det socialdemokratiske programs indre brøst eller fortrin, vil selvfølgelig udsigten til dets gjennemførelse i meget væsentlig grad afhænge af dets idetmindste tilsyneladende evne til at tilfredsstille det overveiende antal samfundsmedlemmers ønsker og forhaabninger.

I sit arbeide for at samle al misfornøielse med de bestaaende samfundsindretninger eller med ens egen livsskjæbne ind under partiets fane, gjør imidlertid socialdemokraterne sig skyldige i en væsentlig feilregning. De sætter fattigdommens ophævelse som sit maal, men fæster omtrent udelukkende sit blik paa en del af de fattige, nemlig de, der stiller sin arbeidskraft til andres disposition, lønarbeiderne, det industrielle proletariat. Socialdemokraterne overser, at det at være fattig ikke hænger sammen med det at arbeide for fremmed regning, og at det at være økonomisk velstillet ingenlunde hænger sammen med det at arbeide for egen regning. Der findes ligesaa megen fattigdom blandt fiskere, smaa jordbrugere, smaahaandværkere, smaahandlende og andre folk, der ikke staar i andres tjeneste, som blandt fabrikarbeidere. En ændring der alene vilde indeholde en udjevning af fabrikherrers og fabrikarbeideres gjensidige forhold, vilde kun i ringe grad berøre de vigtigste og talrigste samfundskredses interesser. Paastandene om, at fabrikherren «udbytter» sine arbeidere og beriger sig ved deres sved, og løfterne om, at dette skal rettes paa i den socialdemokratiske stat, paastande og løfter, som praktisk talt danner kjernen i den socialdemokratiske agitation, har naturligvis noget lokkende ved sig for *fabrikarbeidere*, som savner forudsætningerne for at øve kritik ligeoverfor dem. Men nu er der i vort land efter sidste folketælling kun 46,000 fabrik-, værfts-, grube- og bergverksarbeidere, og tager man

alle haandverksarbeidere, veiarbeidere og lignende med, kommer man dog ikke stort over 100,000, medens der af saadanne selvstændige næringsdrivende som gaardbrugere, fiskere, fabrikeiere, selvstændige haandverkere, handelsmænd og lignende findes over 250,000. For alle disse sidste er det ikke sandsynligt, at udsigten til statens overtagelse af alle produktionsmidler og al bedrift skulde have noget saa særlig tillokkende. Og ligesaa vist som der er et uhyre misforhold mellem de temmelig begrændsede interesser — Lønarbeidernes —, paa hvis fremme socialdemokraterne i første række tager sigte, og den fuldstændige økonomiske og sociale, ja endog religiøse og moralske omveltning af samfundsordenen, som for deres skyld kræves iverksat, ligesaa vist tør det betviles, at et program, der indeslutter et saadant misforhold mellem maal og midler, vil kunne vinde tilstrækkelig tilslutning og magt i samfundet til at kunne gjennemføres. Navnlig tør det antages, at selveiende bønders omvendelse til socialdemokratiet — om den nogensinde kommer — ihvertfald vil tilhøre en temmelig fjern fremtid.

9. Spørger man til slutning, hvorledes man praktisk skulde tænke sig overgangen fra det nuværende samfund til det socialdemokratiske system, hvorledes dette inden en rimelig tid skulde kunne gjennemføres, saa reiser der sig de største tvil. Privateiendomsret til alle produktionsmidler skal gaa over til statseiendom. Denne overgang kan neppe foregaa gjennem en simpel konfiskation af enkeltmands lovlige eiendom. Det vilde føles som en saa blodig uret, at det ikke vilde kunne ske uden de voldsomste samfundskampe. Men skulde paa den anden side staten betale for alle produktionsmidler, er man i forlegenhed med, hvorledes disse enorme pengemidler skulde tilveiebringes, og hvorledes den nye ordning skulde kunne forenes med tilværelsen af den rigmandsklasse, som paa denne maade vilde vedblive at bestaa, idet rigdommen blot vilde skifte form. Heller ikke kan man godt forestille sig en jevn overgang, saaledes at staten lidt efter lidt overtog al produktion. Hvor nemlig det offentlige nu erhverver eiendom og driver erhverv, sker det paa den nuværende økonomiske ordnings og privateiendomsrettens grundvold med frihed for den enkelte til at producere for egen regning og optræde korkurrerende. Vilde man derimod ad denne vei nærme sig det socialdemokratiske system, vilde man engang komme til et punkt, hvor et brud

maatte ske, en krise indtræde i kampen mellem de nuværende og de nye interesser, saaledes at overgangen er utænkelig uden en revolution, et brud med det bestaaende.

Ogsaa af en anden grund er det umuligt at tænke sig en saadan sukcessiv overgang til socialdemokratiet. Der vilde nemlig ikke godt kunne eksistere en socialdemokratisk stat midt inde imellem andre stater paa den nuværende samfundsordnings grund, bl. a. fordi socialdemokratiet er uforeneligt med alt slags hærvæsen og store militærudgifter. Derfor kan man ikke tænke sig, at det socialdemokratiske program kan indføres, uden at det sker saa nogenlunde med et eneste slag over større dele af den civiliserede verden, og det forøger ikke udsigterne til, at det socialdemokratiske program nogensinde skulde kunne gjennemføres.

Overskuer man alle disse vanskeligheder og alle uoverensstemmelser, som findes mellem den socialdemokratiske samfundsordning og den menneskelige natur, saaledes som denne for tiden gjør sig gjældende, kan det ikke forundre, at selv inden socialdemokraternes egen leir, de mest klartskuende godt indser, at den socialdemokratiske stat under enhver omstændighed alene tilhører en fjern fremtid, hvorom vi under de nuværende samfundsforhold har vanskeligt for at dømme, og vi finder det naturligt, at mænd, der enten har tilhørt socialdemokratiet eller ialfald staaet det meget nær, nu begynder at forlade det. Saaledes østerrigeren *Schäffle*, der paa et trin af sin udvikling nærmest maatte regnes som en teoretisk socialdemokrat, men som nu i en af sine senere skrifter[1]) har betegnet ordningen som ugjennemførlig. Og selv socialdemokratiets kanske skarpeste iagttager og dybeste tænker, *Rodbertus*, erklærer, at privatkapitalen og privateiendomsretten i vor tid og i en uoverskuelig fremtid er uundværlig som spore til arbeide og sparsomhed. «Jeg tror ikke», siger han, «at samfundet allerede har endt sin vei gjennem ørkenen, at dets sedelige kraft allerede er stor nok til at kunne erobre og hævde det forjættede land, hvor grund- og kapitaleiendom er afløst af det frie arbeide», — hvormed da han mener det samfundsorganiserede arbeide. Man kan vistnok med tryghed tilføie, at dette tidspunkt overhovedet aldrig vil kunne naaes, men at socialdemokratiet i virkeligheden ved en nærmere betragtning opløser sig i et gjøglebillede, som det er forgjæves at jage efter, og som det er beklageligt, at en stor del af samfundets kraft spildes paa at jage efter.

Der er andre veie, hvorpaa samfundets timelige velfærd, forbedringen af de økonomiske forhold maa søges. Vi maa nemlig vogte os for at tro, at den nuværende økonomiske ordning skulde være den bedste, som lader sig tænke, eller at den skulde være den for al fremtid gjældende ordning, — vi maa vogte os for at mistvile om,

---

[1]) «Die Aussichtslosigkeit der Socialdemokratie».

at de sociale onder, hvorunder vi nu lider, i nogen grad lader sig formindske. Der er i saa henseende allerede udrettet ikke saa lidet; men uendelig meget staar tilbage, og alle gode samfundskræfters samarbeide kræves, forat vi skal kunne nærme os maalet. Det er ikke umuligt, at menneskene engang vil kunne finde en ordning, fuldkomnere end den nuværende, — en ordning, der forener en større lighed i indtægtsfordelingen end nu med bevarelsen af den enkeltes frihed og den private foretagsomhed. Det er i denne retning udviklingen gaar, — ikke i retning af socialdemokratiets uhyre statsmaskineri, dets utaalelige tryk paa friheden og dets for den menneskelige natur fremmede, kunstige lighed.

Det være mig tilladt at slutte denne fremstilling med nogle bemerkninger, der findes i et foredrag, jeg for nogle aar siden holdt i den statsøkonomiske forening over emnet: «fattigondet og socialismen».

«Iaar feires jo hundredeaarsfesten for den store franske revolution med dens glimrende devise: *Liberté, egalité, fraternité*. Det er, som det heder, gaaet trold i disse ord Frihed og lighed er paa det økonomiske gebet ikke sammenhørende, men stridende principer. Økonomisk lighed naaes kun gjennem frihedens tilintetgjørelse, og frihedens opretholdelse fører med nødvendighed ulighed i økonomiske kaar i sit følge. Forsoningen kan først ske gjennem en «broderlighed», der er ligesaa langt fjernet fra revolutionens blodige virkeliggjørelse af dette smukke ord, som fra de moderne moralfilosofers blodløse altruisme. Den broderkjærlighed, som skal formaa at løfte menneskene og lindre deres onder, maa have sin rod i en kjærlighed, der er større og fuldkomnere end den, der rummes i noget menneskebryst. Skal der overhovedet findes noget effektivt botemiddel mod fattigdommen, maa det søges i en saadan broderkjærlighed, der formaaede at gjennemtrænge de forretningsmæssige forhold mellem mand og mand, mellem kjøber og sælger, arbeidsgiver og arbeider med den kristelige morals aand, og som bragte os noget nærmere opfyldelsen af budet: «har du to kjortler, saa giv den ene til din broder, som ingen har». Kristendommen har hidtil havt og vil altid bevare det skjønne privilegium at være kilden og moderen til omtrent alle menneskekjærlige indretninger til lindring af menneskelig nød og elendighed.

Naar jeg siger dette, vil kanske en og anden mene, at jeg drager et fremmed element ind i behandlingen af et samfundsspørgsmaal. Men efter min opfatning har vi her ikke at gjøre med et ublandet saadant. Det onde, der søges læget, kan overhovedet ikke læges eller væsentlig mildnes alene ved nogen ydre reform af samfundsordenen; men der kræves tillige en indre reform, hvert enkelt menneskes reform af sig selv, af sit sindelag og sin handlemaade mod sine medmennesker».

PROMETEUSMYTEN.

Af Olaf Holm.

Vi er kommen ind paa spørgsmaalet om kristendommens forhold til de andre religioner, jeg mener de hedenske, ikke Israels. Dens forhold til denne er jo og har, jeg kunde fristes til at sige, næsten til overmaal været anerkjendt, idet man i kirkens historie ofte har været paa vei til at identificere kristendom med jødedom. Et enkelt parti hos os gjør det endnu den dag idag, skjønt naturligvis ubevidst. Forholdet til hedenskabet har derimod været omtrent ganske ubearbeidet. Dette har sin grund deri, at med hedenskabet har man indenfor den lutterske kirke været tilbøielig til at forstaa rene menneskeaandens forvildelser. Herved har man afskaaret enhver forbindelse mellem det og Kristus. Man tror gjerne, at der aldrig har været nogen anden religionsstifter end Kristus; udenfor ham er alt i det høieste kun et tomt rum eller et mørkt loft, hvor intet lys glimter.

Det er den sammenlignende religionsfilosofis store fortjeneste at have bragt disse spørgsmaal op igjen. Jeg siger «op igjen»; thi spørgsmaalene har jo mange gange været oppe i kirkens historie lige fra Origenes til Grundtvig; men hvad der giver os haab om, at det denne gang skal blive os mere til nytte for forstaaelsen af den hele kristendom, det er, at her træder en videnskab frem, der giver os haab om engang at kunne trænge ind til sandheden i det hele. Den sidste form, vi havde for denne stræben — her hos os — var jo det grundtvigianske sværmeri, hvis berettigelse som en styrkelse af det menneskelige og nationale jeg fuldt ud anerkjender; men det var dog nærmest — sværmeri. Hvad man nu kan haabe, det er at finde en generalnævner for alle hedenske religioner, og denne generalnævner maaske ogsaa bragt i forbindelse med kristendom. Den dag, da det vil ske, vil være den største, menneskeslegten har oplevet, siden den dag, da Kristus kom til verden.

Imidlertid vil man let være udsat for to ting. Enten finder man ingen ting i de gamle myter — det er pietismens vei — eller man finder alt — det er den vei, som unitarismen synes at være slaaet ind paa — og da er Kristi komme omtrent uden værd.

Ingen af delene er rigtig. At der i de gamle myter *er* sandhedsmomenter, er alle tænksomme kristne enige om; men at der er en væsentlig forskjel mellem den maade, hvorpaa sandheden er fremkommen her, og den, hvorpaa den er fremkommen i kristendommen, deri er de formentlig ogsaa enige.

For at paavise dette, skal jeg tage en hedensk myte og vise, at den virkelig indeholder sandhed, men ikke paa samme maade som kristendommen. Jeg vil tage den bekjendte græske myte, der bærer overskriftens navn. Jeg tager den saa meget heller, som den virkelig «stiler» i retning af selve kristendommens grundtanke, forsoningen eller maaske rettere opreisningen af den faldne menneskeslegt.

Læseren vil erindre: Titanen Prometeus dannede mennesket af ler og indgav ham liv ved ild, som han stjal fra gudernes alter. Til straf herfor bliver han lænket til Kaukasus's klippe: her ligger han da henstrakt, medens han stadig i leveren hakkes af Jupiters ørn. Leveren vokser dog stadig ud paany. I sine kvaler lindres han kun nu og da ved, at Apollo lader sin harpe lyde for ham.

Dette er en ligesaa dyb som egte græsk opfatning af den menneskelige skjæbne. Myten indeholder bevidstheden om et fald og følelsen af skyld: Prometeus oprives stadig i sit indre af den bitre erindring; det eneste, som kan sætte ham istand til at holde dette liv ud, det er — toner. Man kan sige, alt i fortællingen er kristeligt, kun ikke det vigtigste: opreisningen; denne sker nemlig ikke gjennem anger, omvendelse og tro, men ved æstetik, kunst, toner. Vi kan sige, at havde den græske folkeaand, da den begyndte at føle sin egen indre tragedie, vendt sig i retning af det specifik religiøse, var det sandsynligvis blevet, hvad Israel senere blev; udviklingen vilde have gaaet i retning af syndserkjendelse, barmhjertighed og tro, med andre ord, *direkte* paa Kristus. Nu gled den ligesom over kardinalpunktet, og begyndte at søge ham i de æstetiske idealer. Himlen blev ligesom mere aaben over Israel; her fik Herren ligesom mere komme til nede i folkesjælen, derfor kalder vi Israels folk *Guds* folk, aabenbaringens folk, det

folk, med hvilket han særlig vandrede; i Grækenland blev Gud kun igjen som glimt, som den, der heller ikke i kunstens, digtningens og videnskabens verden «har ladet sig uden vidnesbyrd». Saaledes gik det til, at fra Israel fik man en linje lige op mod ham, som har gjort syndefaldet godt igjen, fra Grækenland fik man en linje op til den samme Jesus Kristus, men ad en omvei. Grækerne maa først forsøge paa at forsone sig selv med Gud, forsøge, «om de kunde føle og finde ham», som apostelen siger. Det er den tragiske forsoningsvei, som prometeusmyten sigter til. Det er det resultatløse i kunsten og videnskaben som midler til at gjengive mennesket den høieste lykke, som er skildret i denne fortælling.

Prometeus's straf bestaar i, at han er smedet til en klippe, og at han, medens han ligger her — præcis som pendelen i et slagur —, sekund efter sekund, aar efter aar, sekel efter sekel — faar sin lever hakket op igjen, naar den viser tendens til at komme frem paany. Jeg ved ikke, hvad jeg skal sætte høiest, eller hvilket folkehjerte jeg skal sige har følt det ulykkelige i tilværelsen dybest, enten det indiske, der f. eks. i den bekjendte fortælling: manden i brønden[1]), lader os se mennesket under billedet af en mand, der hænger ligesom udspilet mellem himmel og jord, eller det græske, der siger: nu ligger du der, bestandig lænket til klippen, og her faar du blive liggende, altid fortæret, dog aldrig ganske fortæret, af din egen erindring. Det forekommer mig, at den indiske opfatning af den over menneskeslegten hvilende forbandelse er mere febrilsk, mere nervøst ængstende — som alt, hvad der stammer fra Indien — den græske er mere kunstnerisk rolig. Her *hviler* mennesket, hviler i tryg uendelig smerte — det er næsten plastisk eller rettere sagt, det er *aldeles* plastisk, dette — og et lidet musikens lysstreif hæver kun nu og da denne forbandelsens ro. Men i begge tilfælde har vi dette bitre: det er

---

[1]) Læseren vil erindre: En mand flygter for en rasende elefant. I sin angst tager han sin tilflugt til en brønd. Her bliver han staaende paa en liden græstorv, som stikker ud fra brøndens sider. Som han ser op, ser han elefanten staaende over sig, og som han ser ned, ser han en drage aabne sit svælg for at sluge ham. Samtidig ser han tre smaa mus ifærd med at grave paa torven, hvorpaa han staar. I denne usigelige rædsel holder han kun livet oppe ved at slikke paa nogle bær af den hellige somaplante, som ligger udover brøndkanten.

forfærdeligt at være menneske; det er at være forbandet, livets saga er haabløshed. Mennesket sidder fast mellem ikke at kunne røre sig paa den ene side og et flimrende haab paa den anden, eller — og dette er nok kunstens almindelige opfatning af ham — det er en lænket kjæmpe, i hvis sydende sjæl kun et flygtende ideal nu og da kaster et glimt af lise. Men friheden, den fulde evne til at bruge sine kræfter og bruge dem under følelsen af absolut lykke, den skjænker ingen den ulykkelige kjæmpe. Forat han skal kunne reise sig, maa der tages fat i en anden side af kjæmpens natur; der maa røres ved den endnu ikke uddøde skyldbevidsthed, og det kan Kristus gjøre. Jeg har derfor personlig heller aldrig kunnet læse myten om Prometeus uden at mindes fortællingen om helbredelsen af den værkbrudne. De har jo begge saa meget tilfælles, men de er ogsaa begge saa forskjellige; til den værkbrudne siger Herren: dine synder er dig forladte; den anden finder kun fred i sin smerte ved Apollos toner, med andre ord, den ene er græsk, den anden er kristelig. Den ene forjætter den høieste lykke gjennem «toner», den anden gjennem omvendelse, anger og tro.

Men, hvad vil nu det sige, at menneskene skulde finde sandheden, opreises, naa den *høieste* form for livslykke, eller hvad man vil, gjennem toner?

For at forstaa det, maa vi sætte os lidt ind i det græske folks aandsliv overhovedet.

Welhaven har et lidet digt, som læseren vil erindre: nøkken i kvernen. Man vil erindre, at det handler om et væsen, der ligesom gjennemgaar alle vandets omskiftelser og forvandlinger. Det er denne naturens *besjælethed*, dette, at til grund for hvert ydre fænomen ligger der et indre, som udgjør sjælen i den græske verdensbetragtning, og som muliggjør begrebet kunst. Hvis verden overhovedet ikke var — trods al realisme — en verden af aand, var det umuligt at bringe naturen eller historien op i en høiere belysning, og alt var kun den rene, ramme, skjære prosa. Ja, begreber som gud, evighed, sjæl, udødelighed kom konsekvent ikke til at eksistere, men alt var støv; *materien* var i det høieste udødelig.

Det er altsaa grækernes store fortjeneste — og vi kan være viss paa, at gud har havt sin haand med i spillet —, at de har søgt at finde frem eller ligesom trække ud af tilværelsen de dunkle, i materien halvt begravede idéer, som bærer det hele. Det er

derfor betegnende, at ordet idé kommer af εἴδω, en stamme, der jo betyder at se, idet man aabenbart gik ud fra, at hvad jeg kan se af tingen for det indre øie, *det* er i grunden tingens væsen, der har jeg dens evighedsside, alt andet er kun omskifteligt og forgjængeligt — prosa, materie. Paa den maade fik fra græsk standpunkt hver gjenstand sin idé. Med ægte digterisk blik trak grækerne frem af tilværelsen alle dennes sjæle, saa at sige; de ekstraherede ligesom af dem en idealverden, og denne verden udformede de i det, vi kalder kunsten. Det eiendommelige for kunsten er jo netop det, at den søger at uddrage af tilværelsen alle dens aandige momenter — naturligvis baade onde og gode —, og at man saaledes ovenpaa denne verden af stykker og lapper, hvori vi bor og bygger, lægger en høiere, fuldkomnere og forklaret. At *denne* verden ogsaa tilsidst kun bliver relativ, og paa ingen maade tilfredsstiller vor *dybeste* trang til lykke, skal vi senere se.

Men paa den maade fik grækerne ligesom tilværelsens dybere side frem, *aanden,* som stadig ligger i maskepi med naturen, og som ikke evner selv at «forløse» sig. Paa den maade blev f. eks. hele naturverdenen befolket. I hver busk saa man en birkens sjæl, i hver gran en granens sjæl, i hver rose en rosens sjæl, — de saakaldte dryader, hvormed digterblikket befolkede hele skogens verden.

Floden blev ikke længer vandmassene, hvor man regner med saa og saa mange «hestekræfter i timen»; à la Welhaven eller det norske folkeeventyr saa man i den en draug, en nøk, en nymfe, kort et menneskeligt væsen, om man vil, en sjæl.

Selv i industri, haandverk, samfunds- og statsforfatning gik man frem paa samme maade. Man saa, eller rettere, fandt i alle disse ting en idé, en tanke, en menneskelig skikkelse, og saa blev den et besjælet væsen. Jeg skal bare nævne noget saadant som videnskaben, forskningen. Selv den gav de et menneskeligt udseende og udtrykte i dette ansigt netop, hvad de tænkte sig at være forbundet med det at søge efter sandheden. Paa den maade vil enhver student forstaa, at Minerva er bleven en alvorlig, rolig, bestemt, endog væbnet dame for at betegne, at al sand forskning er forenet med ro, dybt alvor og mod til at trænge frem der, hvor ingen anden vover sig til.

Lad os ogsaa nævne musernes kor. Her har vi jo crême de la crême af aandfuldhed og abstraktion. Først kunsten som

«forløst» ud af den rent naturlige verden, og saa igjen de forskjellige kunst*arter:* musik, digtekunst, arkitektur, plastik o. s. v., alle disse idéer fremstilles som en krans af aandelige væsener, der samler sig om sin «musagetes», Apollo, den store grundtone ligesom i hele tilværelsen.

Alle disse idéer repræsenterer nu i sidste instans for grækerne — Gud, eller, da de ikke var istand til at faa dem sammen til en enhed, deres gud*er.* Det var saa at sige grækernes aabenbaring; de havde ikke nogen høiere form for opfatningen af Guds forhold til verden; derfor blev for dem Gud disse glimt af aand, af sandhed, som lyser gjennem hele tilværelsen. Deres maade at naa Gud paa, kom nu ganske konsekvent til at bestaa i at dyrke ham i de billeder, som de selv havde frembragt af ham. De tog det høieste, de kunde finde i tilværelsen — Apollos toner, som det heder i Promoteusmyten, og søgte derved at lindre livets smerte. Deres gudsdyrkelse blev paa polyteistisk vis at samle alle de guddomstanker, der glimter i tilværelsen, og give disse en ny høiere form og saa sige, som en enkelt græker sagde, da han havde seet Phidias's billede af Zeus, at han havde seet Zeus. Denne kunstnerisk fuldendte form var for ham en aabenbaring: det var den maade, hvorpaa Gud efter hans mening var traadt frem, nemlig som et fuldendt menneskeansigt, hvori de tanker af ro, ophøiethed og kraft, som han forbandt med Gud, speilede sig.

Disse statuer var jo derfor ogsaa navnlig i folkets blomstringstid gjenstand for saa megen ærbødighed, at man har eksempler paa, at stater er kommen i krig med hinanden, fordi den ene havde en eller anden borger fra den anden mistænkt for at have stjaalet en af dens officielle statuer. Folkets eksistens, troede man, var afhængig af denne statue.

Hvad var saa tilslut endemaalet med alle disse statuer, sagen taget i sin religiøse betydning? Jo, netop «at føle og finde ham», som Paulus kalder det, eller at tilfredsstille den trang i menneskeheden, som Kristus søger at tilfredsstille ved at bringe folk til at tro paa sig. Ved at hengive sig til betragtningen eller maaske rettere nydelsen af disse statuer tænkte de at opnaa den indre lykke, den tilfredshed og sindets ro, som den kristne tror sig at have opnaaet ved troen paa Kristus. De vilde *se Gud:* men da de jo selvsagt ikke kunde se ham paa samme maade som den kristne gjennem personlig erfaring, maatte de søge at se ham gjen-

nem de glimt af ham, som de selv kunde finde i tilværelsen. De maatte have en stige til den høieste; denne stige fandt de i kunsten; den i naturen hvilende harmoni og skjønhed, hvoraf kunsten giver et billede, er Gud.

Hvad vi vilde kalde salighed eller det dybeste personlige Gudsforhold, bestaar derfor fra græsk standpunkt i at nyde disse statuer. Udenfor theatret, malerisamlingen og fægtekampene ingen salighed. Der turde være mange i vore dage, som ogsaa mener det samme.

Men, hvad vi her har udtalt, ligger netop i Prometeusmyten. Den bundne mand faar sine smerter lindret ved, at Apollo nu og da spiller for ham. Den oprevne, lidende og ulykkelige menneskeslegt har kun *en* trøst, det er nu og da at skimte fligen af et flygtende ideal, et ideal, som det aldrig kan naa, og derefter faar han da søge at indrette sig i verden.

Dette grænseløse misforhold mellem menneskets trang til opreisning, forsoning og evig lykke, og det skjønnes vanmagt til at tilfredsstille den, har ogsaa det græske folk paa flere maader udtalt. Jeg skal blot minde om det bekjendte ord: ingen er lykkelig før han er i sin grav, om Bions sønner, hvis moder bad Guden om, at han for deres opmerksomhed mod hende vilde skjænke dem det bedste han vidste, og saa gav Guden dem — døden. Jeg skal endvidere minde om den lille stamme Thrauserne, om hvilken det fortaltes, at hvergang et barn var født til verden, satte de sig paa hug omkring det og gav sig til at hyle. Denne bitre klage slaar os imøde fra hele det græske hedenskab. Det at leve er at berede sig paa en grænsesløs skuffelse.

At fødes til verden er — ironi, Gud er — helvede.

Man aner, hvilken skikkelse Kristus er, som staar bagom og snur op og ned paa alt dette, og siger: nei, Gud er ikke ond, menneskets liv er ikke en latterlighed, men et liv, bestemt til evig lys og lykke. Kommer hid til mig alle I, som arbeider og ere besværede, jeg vil give eder hvile.

Tilsidst oparbeider det græske hedenskab hos sig selv ganske naturlig den frygtelige følelse af, at endog Guderne ikke er at stole paa, og at der sandsynligvis ligger noget bagom, som tilsidst ingen raader med. Man kommer ganske konsekvent til den tanke, at alt er kun den blinde nødvendighed, og at det hele hviler paa en urokkelig skjæbne, der tænker og steller med forholdene som

den ubekjendte opfinder, der engang satte maskinen i gang og siden trak sig tilbage. Ligeoverfor dette er de glimt, man faar af Gud, den fred, man kan opnaa ved et øieblik at sidde og betragte en statue, kun en uhyre lidelse. Livet er en skuffelse, et bedrag; vi er født, ikke for at blive lykkelige, men for at blive *u*lykkelige, og menneskene raader ikke selv med det, vi kalder verdensrestaurationen. Gud maa træde frem paa en anden, en høiere maade, han maa i eminent forstand aabenbare sig, skal Prometeus blive løst af sine lænker og blive løst saaledes, at han bliver sig selv til gavn og lykke, ikke til forbandelse og fordærv. Dette med Apollos toner, som saaledes kun af og til bringer lise i menneskehjertets lidelser, det viser derfor hen til en anden personlighed, hvor vi ikke har med toner at bestille, men med en virken paa den menneskelige vilje, hvorved denne bliver sat istand til at gjøre det gode, og Prometeus saaledes løses i kraft af den nye *aand*, han modtager. Med andre ord, skal Prometeus løses, skal syndens og tilsidst ogsaa dødens lænker brydes, saa kan det kun ske ved, at menneskene bliver forligt med Gud derved, at en anden tilveiebringer forligelsen. Prometeusmyten er ganske vist dyb, men kristendommen er dybere.

Myten selv hentyder ogsaa til en saadan befrielse, idet som bekjendt, Prometeus tilsidst virkelig bliver befriet af Herakles, der er baade et menneske og Zeus's søn, altsaa en virkelig sigten hen til en høiere, større personlighed, en *underfuld* indgriben, om man vil, fra Herrens side; men denne side af sagen kan vi her ikke indlade os nærmere paa.

Jeg antager, vi imidlertid kan slaa fast: havde mennesket kunnet opreises ved blot æstetiske idealer, vilde Kristus ikke være kommen. Bare det, at han er kommen, er nok til at fortælle os, at det er en umulighed.

Betegnende er det ogsaa, at netop som det folk, hvis livsopgave det blev at sætte den livsbetragtning, vi her taler om, ligesom i sene, netop som dette folks samtlige livserfaringer var løben ud i dette ene: der maa være en ukjendt Gud, netop da er Paulus der med sin bekjendte store tale i Aten. Der, hvor kunsten og filosofien slipper, træder kristendommen ind. Der, hvor sværmeriet, livet og arbeidet for det skjønne kun har affødt dette i grunden temmelig triste resultat: vi kjender i grunden ikke det hele, lad os derfor for sikkerheds skyld bygge et alter for ham, som endnu ikke er kjendt, træder denne ukjendte dem imøde i apostelen Paulus's store skikkelse. Apollo træder tilbage — han magter ikke at tilfredsstille slegtens dybeste begjær, og ind træder en anden der siger: Jeg er veien, sandheden og livet.

DEN COLLIN'SKE STRID.

I.

Gunnar Heibergs sidste drama «Balkonen» og den hysteriske begeistring, dette har vakt saavel i Kjøbenhavn som herhjemme, har fremkaldt et angreb af universitetsstipendiat Collin i «Verdens Gang» februar og mars d. a. Angrebet gjælder ikke bare Heibergs stykke, men den hele dekadente naturalisme. Han tager med *Sigbjørn Obstfelders* lyriske digte, *Peter Nansens* «Julies dagbog», *Henrik Ibsens* «grelle kynisme og raffinerede nyden af ødelæggelsens vederstyggelighed» (i bygmester Solness), *Arne Garborgs* «Trætte mænd» og prosadigtet «Fortvilelser» som værdige maal for det rammende skyts.

Disse og lignende aandsprodukter karakteriseres som «literær rakørret, af den rette bedærvede høismag», hvormed Norge er istand til at forsyne Europas finsmagere, efterhaanden som vort land bliver Europas interessante dverg, som fornøier eller ialfald forbauser ved «sin naturlige vanskabthed og sine kunstige grimaser». Det er forfaldskunst, som vokser frem af det sedelige forfald og nærer sig af dette som visse bakterier af det raadne. «Digteren nyder ødelæggelsens vederstyggelighed og tilbereder den til fantasinydelse i grovere eller finere doser».

Dekadencedigtningen eller naturalismen er ifølge Collin en stor og følgesvanger literær sygdom, der udbrød under og efter krigen i 1870 som et udslag i kunsten af den moralske slappelse, der fulgte med krigen og kommunen. Denne og lignende kultursygdomme udbreder sig ligesom andre smitsomme sygdomme langs de store færdselsveie og modtages med beundring af kritikere, som tror, at kunstens land ligger udenfor moralens omraade. I virkeligheden beror den dekadente digtning paa udskeielser i fantasien. Fantasiorgier er hos mange trætte mænd erstatning for mere brydsomme bedrifter. Ikke sjelden er den dekadente digter en eksbohem, som er blevet adstadig med aarene. Og selv hvor han vil

være moralist (Musset, Zola) lykkes det ikke, fordi hans moralske følelse er svækket og fordi han af instinkt fjerner alle sunde karakterer, som kan holde læserens moralske sans vaagen.

Ingen kan altsaa faa del i denne kunsts mysterier uden at lemlæste sig aandelig. Derfor tror C., at den dag vil komme, da netop kunstnere vil finde, at kunsten er for god til at bygge billige og let transportable fantasibordeller, for stolt til at byde paa surrogater for mere resikable laster, for glad i ungdommen til at bruge den kunstneriske skaberkraft til at indvie uerfarne og nyfigne gutter og piger i alle slags pikante forvildelser. Kun de lykkelige, som har svært god raad i moralsk henseende, vil nemlig kunne læse denne forfaldsdigtning uden skade; thi kunsten virker ikke bare æstetisk, men ogsaa som kulturudbreder: og den stakkels ungdom, som har nydt godt af naturalisterne og dekadenterne, som begge tilbereder kunstnydelser af det raadne, har altsaa tilbragt en større del af sit liv med at gjennemgaa alle slags moralske sygdomme i fantasiens forkortning — en sjælevandring gjennem alle slags urene menneskeskikkelser.

Naar alligevel kritikerne trods denne digtnings aabenbare umoral vil tvinge os til at beundre den, da kan dette kun forklares deraf, at de har øvet sig op til at være ufølsomme for det syge og abnorme i denne digtning og til kun at føle det kunstfærdige — dekadencen er gaaet dem i blodet: kritikerne er selv blevet dekadente.

At nyde kunsten for dens egen skyld gaar nemlig ikke an. Digteren fremstiller, hvad han «har seet», men dermed aabenbarer han ogsaa noget af sit kulturstandpunkt og sin hele personlighed ved det, som han ser paa, og sin kultur og sit aandspræg udbreder han til læserne i samme grad, som han faar dem til at se det samme, som han har seet, og se det paa den samme maade. Naar mange digtere og kritikere nærer denne umulige teori om kunsten som et land, hvor vi flytter udenfor moralen, da er dette blot et udslag af *moralsk selvopholdelsesdrift:* man vil ikke være sig bevidst sin tilbøielighed for forbudne frugter.

Efter denne fremstilling af forholdet mellem kunsten og moralen gaar C. nærmere ind paa sagens kjerne, som han betegner som *den store kulturkamp om kjærligheden*, i hvilken Gunnar Heibergs «Balkonen» og Peter Nansens «Julies dagbog» er indlæg. Begge gjør sig til talsmænd for den *syge* kjærlighed, ɔ: den, som

søger at fuske i et af livets grundforhold ved at benytte slegtsdriften uden at tjene slegten, den, som vil omgaa naturen og gjøre den kraft i os, som fremfor alle andre tilhører slegten til et middel for den enkeltes nydelse. Derfor er Heibergs «Balkonen» et i moralsk henseende farligt arbeide, fordi der ud af hele skriftet oser en grundfalsk opfatning af kjærligheden som en raa og brutal drift, som ligger i uforsonlig strid med vor trang til høiere kultur. (Her sigtes til Abels bekjendte replik: Kjærligheden stanser menneskene. Den gaar ikke ind i kulturen. Den er den eneste kulturmagt, som ikke lader sig dyrke. En menneskehed med hjerte, men uden kjærlighed og alt dens væsen — mod det maal gaar aandens gang her paa jorden, — og da gjælder det at ruste sig med alle sine vaaben. For vinder kjærligheden, bliver man gal, døv, blind, uretfærdig. Den hører til i mørket, den stjæler af intelligens, af karakter, af vilje. «Balkonen» pag. 39).

Mod denne kulturfiende vil hr. C. stride. Den maa ikke udbrede sig under kunstens maske. «Balkonen» er vistnok et talentfuldt arbeide, men ikke bør Heibergs kunst forsone os med hans umoral.

I en følgende artikel, «digtekunsten og moralen», præciserer Collin nærmere forholdet mellem disse to livsmagter. Al slags kunst har blomstret frem af en eller anden moralsk begeistring for livsglæde og menneskeværd, for maadehold og selvbeherskelse (den græske kunst), for frihed, lighed og brorskab (Byron, Shelley, Wergeland o. s. v.).

Den realistiske og psykologiske menneskeskildring, som er en af dette aarhundredes største erobringer i kunsten, vil være epokegjørende netop som moraliserende kunstform. Det er dens natur at forkynde moral, ɔ: lovene for livets sundhed og vekst, for den harmoniske udfoldelse af den menneskelige naturs kræfter. Den realistiske digter forkynder moral som livet selv gjennem konkrete eksempler, og han skriver de moralske livslove i grundsproget, i livsbilleder. Det storartede ved den realistiske og psykologiske digtning er netop dette, at den tolker og anskueliggjør de moralske love. (Bjørnson og Lie). Den moderne etik bygger paa biologien, den moderne erfaringspsykologi og den nye samfundslære. I denne store kulturbevægelse maa digteren være med. Derfor maa den moderne digter være naturalist.

Georg Brandes og naturalister og symbolister blandt digterne

er blinde for tidens kulturstrøm, naar de spotter over digtere, som er moralister. I virkeligheden er den digterskole, hvis profet Brandes er, i sin grundretning moralsk anarkistisk. Den franske naturalisme tilslører de moralske livslove og leder opmerksomheden bort fra dem. (Flaubert, Maupassant, Balzac, Zola). Den retter ensidig interessen paa de sedelige opløsningsprocesser og nyder disse i fantasien, søger sin glæde i at se de ødelæggende lidenskaber udvikle sig frodig, rendyrker dem i fantasiens drivhusvarme til pragtfulde eksemplarer i sin art, rendyrker menneskelivets ukrud ved at fjerne alle ugunstige betingelser. Men heri ligger faren. Vi indbydes til forlystelse i lighed med de gamle romerske dyrekampe og gladiatorspil. Digterens kald er at opilde os i livskampen og synge om dens seire. Men forfaldsdigterne er væsentlig nederlagenes digtere. De stiller tilskue vore svagheder, ikke saa meget for at advare os, som for at tilberede nydelse af dem. Dette gjør ogsaa *Ibsens* digtning dekadent. Har de franske naturalister efter al sandsynlighed forberedt den anarkistiske ødelæggelsestrang, kan det let tænkes, at vor usunde og svækkende digtning vil bidrage til at afgjøre vor tilværelse som nation. Bjørnson og Lie viser dog, at vore digtere ikke blot er nederlagenes, men ogsaa seirens sangere.

II.

Hr. Collins angreb er ikke blevet ubesvaret. Først akslede *Christian Krogh* sit skind. I en artikel, betitlet «Et professoremne» reducerer han hr. C. in absurdum. Han har aldrig kunnet goutere har C.s literære virksomhed. Der var altfor liden kjerne deri. Men nu — efterat han har seet billedet af «den sukkende C.», vilde han med glæde tilintetgjøre baade hr. C. og den literaturpolitiske retning, hvortil han hører. C. gjør hustrælletjeneste paa Aulestad og danner sammen med sine meningsfæller et liberalt bourgeoisi, mere reaktionært end yderste høire, fordi det er de daarligste sider ved den norske nationalkarakter, som kommer frem hos dem. D.s opfatning af dekadence er flad, banal, uvidenskabelig og ukunstnerisk. Alle de største digtere og forfattere, som har levet, har, idet de tog af det brogede liv omkring sig, taget, hvad der gjorde indtryk paa dem baade af glæde og sorg, nød og elendighed, og selvfølgelig har de da skildret baade sygelige, umoralske, raffinerede og enkle naturer. Efter C.s opfatning maatte altsaa

alle verdens største digtere være dekadenter! Den rette definition af dekadence er ifølge Krogh «den høie udvikling af de aandelige evner paa de rent brutale legemskræfters bekostning, som gjør, at barbarerne kan overvinde og tilintetgjøre et folks ydre magt, slig som germanerne i sin tid gjorde med romerne». En dekadent i literatur er simpelthen ikke andet end den forfatter, som i sine bøger ikke interesserer sig for politik, i bredeste og videste betydning af ordet. Hr. C.s stil er den tarvelig udrustede artianers, hans videnskabelige produktion aandløs og ukunstnerisk; selvfølgelig maa han ikke tænke paa at blive professor.

Uden at nævne C. ved navn, men med tilstrækkelig tydelig adresse rykker saa selve *Georg Brandes* i marken. «Den korrekte kjedsommelighed» — saaledes oversætter han C.s literær-moralske ideal — «Den korrekte kjedsommelighed» udgaar fra samvittighedsfulde digtere, sedelige kritikere, rettænkende og anstændige digterinder. Dens moral er den borgerlige ærbarhed. Hvad der ligger hinsides den er for den korrekt kjedsommelige literatur eventyrlandet, hvor den ikke vover sig ind. Den vil have kunstverker, der kan gjøre tjeneste som skolebøger og folkebøger. Alle andre er farlige, smittebærende, og burde forbydes lægfolket af literaturpaven. Den korrekt kjedsommelige kritiker er dum. Paa kunst og poesi kan umuligt anlægges en moralsk maalestok. Ved at indtræde som element i kunsten mister det moralske sin særegenhed. Som aandelige magter er kunst og poesi ikke moralen underordnede, men suveræne (kfr. Gøthe). Den moralsk kjedsommelige kritik vilde gjennemført herje store hovedpartier af den moderne værdifulde literatur, saa alt det kunstnerisk ypperste blev skjendet og beklippet. (Voltaire, Diderot, Byron, Shelley, George Sand, Musset, Sainte-Beuve, Heine, Aarestrup). Høidepunktet af sedelig literatur er den engelske dameroman. Poesien har sin egen sedelighed, som følger af skjønhedskjærlighedens og sandhedskjærlighedens væsen, der er dens eget væsen, hvor tilhyllet og indirekte det end ytrer sig. Poesien er i og for sig en sedelig magt, ganske som videnskaben, fysiologien f. eks., skjønt heller ikke den binder sig til, hvad den gode tone anser for omtaleligt. Der gives usedelige digtere, som der gives usedelige læger. Men deres mangel paa moral har intet at gjøre med den hensynsløshed, der følger af kunstens som af videnskabens opgave, og som udspringer af deres natur.

Usedelige digtere hører snarere under politiet end under kritiken. Ingen er nogensinde optraadt som talsmand for usedelige skribenter.

Hr. C. bliver ikke sin store modstander svar skyldig: Hvis moralen mister sin særegenhed ved at indtræde som element i kunsten, saa lad den det! Moralen behøver saamænd ikke være enten «tør» eller «spidsborgerlig» eller «stikkende». Men uden moralen sygner literaturen hen (kfr. renaissancen). Thi moral er ikke «den borgerlige ærbarhed», men udtrykket for den menneskelige selvopholdelsesdrift, for trangen til at bevare og udvikle vore høieste menneskelige kræfter. Kunsten og moralen kan ikke adskilles. De bor sammen hos det samme menneske — hos kunstneren som hos kunstelskeren. Kunstneren maa ikke tilfredsstille kunsttrangen saaledes, at hans moralske drifter svækkes. Kunstens fremgangslinie ligesom moralens peger mod det maal at gavne livet, mod en harmonisk udvikling af livskræfterne. Derfor er angrebet fra C.s side fremkommet, fordi den moderne digtning — delvis — virker svækkende og kulturfiendtlig. Brandes repræsenterer den gammelromantiske æstetik, der hævder privilegium for «genierne» paa at følge en uregelmæssig moral. Men livets love er lige for alle. De bøier ikke undaf for talent. Den moralske literaturkritik skal øves af literaturkritikere, ikke af politiet.

III.

Almenheden har med stor interesse fulgt denne literære feide. Og det slaar ikke feil, at den i det store og hele her staar paa hr. Collins side. Altfor længe har den moderne digtning budt den smag imod, der var udviklet under den romantisk-idealistiske literaturs eneherredømme. Og at ingen uden frygt og bæven maatte tænke paa den unge slegt, hvis fantasiliv næres af Zolas romaner og dekadencelyrik, siger sig selv. Misnøien med den moderne retning er da ogsaa ofte nok kommet til orde i pressen baade ude og hjemme. Naar nu angrebet kommer fra en kant, hvorfra man mindst skulde vente det, fra den literær-radikale leir selv [1]), er det intet under, at hr. Collin i disse dage er gjenstand for manges taknemmelige hyldest. Georg Brandes' beskyldning for spidsborgerlig moral kan hr. Collin tage med ro. Han har saa tydelig præciseret sin opfatning af moralen, at den daarlige samvittigheds haarkløverier forgjæves vil finde et angrebspunkt.

---

[1]) Man erindre C.s «flydende» tale for Brandes for et par aar siden.

ET NYT EVANGELIUM.

Af cand. theol. Anathon Aall.

I Akhmin i Overægypten havde den franske archæologiske mission i længere tid foretaget udgranskninger paa en gammelkristelig kirkegaard. I vinteren 1886—1887 blev der draget frem for dagen et pergamenthaandskrift af en af de undersøgte grave. Det indeholdt store dele af den græske Henochsbog, et apokryft verk, der ikke er uden literær betydning for den apostoliske tidsalder; ogsaa et stykke profetisk aabenbaringsskrift havde fundet plads der; man erkjendte straks deri et arbeide, som oftere findes berørt og benyttet i den kristelige oldtid under navnet Petri apokalypse. Men hvad der øieblikkelig vakte den største opmerksomhed, var et stykke evangelium, hvis forfatter nævner sig som Simon Petrus —: Vort skrift, det saakaldte «Petrusevangelium».

Det drøiede noget, før fundet blev tilskueligt for almenheden. Endelig i oktober 1892 forelaa fragmentet paa selskabets vegne offentliggjort af den franske lærde Bouriant.

Hermed var signalet givet for de lærde kritikere. Et øieblik og der kredsede en hel liden literatur om det lille evangelieblad, der — aabenbart som del af et større evangeliehele — begynder med Jesu domfældelse og ender, just som der skal fortælles om den første aabenbarelse af den opstandne.

Brudstykket lyder i oversættelse saaledes:

1) Men af jøderne var der ingen, som tvættede sine hænder, heller ikke Herodes og heller ikke nogen af hans (ɔ: Kristi) dommere. 2) Og medens man undslog sig for at tvætte sig, reiste Pilatus sig op. Da befaler kong Herodes, at Herren skal overleveres, idet han sagde til dem: hvad jeg bød eder at gjøre med ham, gjør det! 3) Nu befandt sig der paa stedet Josef, Pilatus' ven og Herrens. Og da han forstod, at man vilde korsfæste ham, saa gik han til Pilatus og udbad sig Herrens legeme til jordfærd. 4) Pilatus sendte da bud til Herodes og bad om hans legeme. 5) Herpaa svarede Herodes: broder Pilatus, ogsaa om der ingen

havde været, som havde udbedt sig ham, vilde *vi* have begravet ham; thi det lider jo mod sabbat. Skrevet staar nemlig i vor lov: sol skal ei gaa ned over dræbt mand. Saa overgav han ham til folket før den første dag af «usyret brøds»-høitiden, deres fest. 6) Men de tog Herren og rev ham med sig i løb, idet de sagde: lad os dog slæbe afsted med Guds søn nu, da vi har faaet ham i vor magt! 7) Saa kastede de en purpurkappe om ham og satte ham paa dommersædet, idet de sagde: døm retfærdig, Israels konge! 8) Og en af dem, som bar en krone af torne, satte den paa Herrens hoved. 9) Andre igjen, som stod hos ham, spyttede ham i synet, og nogle gav ham slag paa kind, medens andre stødte til ham med rør. Og nogle piskede ham, idet de sagde: lad det være den ære, med hvilken vi hædrer Guds søn! 10) De bragte ogsaa derhen tvende ildgjerningsmænd, og de korsfæstede Herren midt imellem disse. Selv taug han imidlertid, saasom han ingen smerte følte. 11) Og da de reiste korset op, saa havde de skrevet derpaa: denne er jødernes konge. 12) Da de havde lagt hans klæder hen ned for ham, saa delte de nu disse mellem sig og kastede lod om dem. 13) Men en af hine ildgjerningsmænd skjendte bebreidende paa dem og sagde: *Vi* har for den udaad, vi har begaaet, faaet denne lidelse, men denne, som blev menneskenes frelser, hvad uret har han gjort eder? 14) Og forbitret som de blev paa ham herfor, bød de, at han ikke skulde blive benbrudt, forat han kunde lide en marterfuld død. 15) Det var middag, og mørke hvilede over hele Judæa. Og man følte sig forskrækket og angst for, at solen skulde være gaaet ned; thi endnu levede han; thi saa stod der skrevet for dem[1]): sol skal ei gaa ned over dræbt mand. 16) Og en af dem sagde: giv ham en drik af galde med eddike! En saadan blandingsdrik tillavede de og rakte ham. 17) Og til fuldbyrdelse bragte de alt og fuldbragte over eget hoved sine synder. 18) Men rundt om løb mange med lys i den tro, at det var en lykkesnat. 19) Og Herren raabte og sagde: min kraft, min kraft, du har forladt mig! Dette sagde han og blev optagen. 20) Og i selvsamme stund spaltedes forhænget i Jerusalems tempel i to. 21) Da trak man naglerne ud af Herrens hænder og lagde ham paa jorden, og hele jorden rystede, og stor frygt opstod. 22) Da brød solen frem med lys, og det fandtes at være den 9de

---

[1]) 5 Mos. 21, 23.

time. 23) Men glad blev jøderne, og de overleverede Josef hans legeme, forat han kunde begrave det; thi han [1]) havde faaet at se, hvor meget godt han [2]) havde gjort. 24) Han tog da Herren, toede ham og indhyllede ham i et linklæde og bragte ham til sit eget gravsted, der bærer navnet Josefs have. 25) Da begyndte jøderne og de ældste og presterne, som nu forstod, hvor ondt de havde gjort sig selv, at slaa sig for brystet og sige: ve os for vore synder. Nær er dommen og Jerusalems ende kommen. 26) Men jeg og mine følgesmænd vi sørgede, og sønderknust, som vi var, holdt vi os med forsæt skjult [3]). Vi blev nemlig efterstræbt af dem som ildgjerningsmænd og som saadanne, der vilde stikke templet i brand. 27) Under alt dette fastede vi og sad der i sorg og graad nat og dag indtil sabbaten. 28) Imidlertid kom de skriftkyndige, farisæerne og de ældste sammen til mødes, og da de hørte, at hele folket ymtede knur og slog sig for brystet og sagde: «Dersom ved hans død saa mægtige tegn har fundet sted, se da til, hvilken retfærdig mand han er!» 29) da blev de ældste bange, og de henvendte sig til Pilatus, bad ham og sagde: 30) Overlad os soldater, forat de kan vogte paa hans grav en 3 dages tid, at ikke hans disciple skal komme og stjæle ham, og folket skal komme paa den tro, at han er af de døde opstanden, og de saa skal gjøre os noget ondt. 31) Pilatus overlod dem da befalingsmanden Petronius med soldater til gravens bevogtning. Og med dem kom ældste og skriftkyndige til graven. 32) Og de rullede en stor sten sammen med befalingsmanden og soldaterne — alle som var der — og lagde den for gravens dør. 33) Og de fæstede derpaa et syvfoldigt segl, byggede et telt der og holdt vagt. 34) Men tidlig, da det led mod sabbatsdagen, kom en mængde mennesker fra Jerusalem med omliggende egn for at se graven i forseglet stand. 35) Men om natten, da Herrens dag holdt paa at rinde op, medens soldaterne to i tur havde vagthold, skede der et stort raab i himlen. 36) Og de saa himlene aabnet og to mænd, som steg ned derfra, omgivet af sterk straaleglans,

---

[1]) Josef.

[2]) Jesus.

[3]) For denne overs. har jeg — under tvil — bestemt mig. Anderledes Hilgenfeld. Udtrykket: καὶ τετρωμένοι κατὰ διάνοιαν ἐκρυβόμεθα vil ogsaa kunne betyde: skadelidte paa forstanden, som vi var o. s. v. Man skulde da vente artikelen. — Forud gaar ἐλυπούμην.

og nærmende sig graven. 37) Men hin sten, som var lagt over døren, rullede af sig selv væk og kom saaledes en del tilside; og graven aabnedes, og begge de unge mænd steg ind. 38) Ved dette syn vakte hine soldater befalingsmanden og de ældste. Ogsaa disse befandt sig nemlig i nærheden for at føre opsigt. 39) Og medens de fortæller, hvad de havde seet, ser de paany træde ud af graven tre mænd og de to støtte den ene og et kors følge dem. 40) Og paa de to rak hovedet indtil himlene, men paa ham, hvem de ledede ved haanden, ragede det over himlene. 41) Og en røst hørte de fra himlene, som sagde: har du bragt budskabet til de hensovede (egentlig sovende)? 42) Og et gjensvar hørtes fra himlen: ja. 43) De overlagde da med hinanden at gaa hen og berette dette til Pilatus. 44) Og medens de endnu staar og tænker herpaa, viser himlene sig atter aabnet, og en mand steg ned og traadte ind i graven. 45) Da befalingsmandens folk saa dette, ilede de ved nat til Pilatus, idet de forlod den grav, som de havde at vogte paa, og de fortalte alt, hvad de havde seet, fuld af angst, og idet de sagde: sandelig han var søn af Gud. 46) Men Pilatus svarede og sagde: jeg er ren for Guds søns blod. I var det, som vilde saa. 47) Da gik de alle bønfaldende til ham og bad ham om at byde befalingsmanden og soldaterne ikke at sige til nogen, hvad de havde seet. 48) Det er nemlig at foretrække for os, sagde de, at have gjort os skyldig i den allerstørste synd for Gud, fremfor at falde i jøde-folkets hænder og blive stenet. 49) Saa bad da Pilatus befalingsmanden og soldaterne ikke at sige noget. 50) Men det var tidlig paa Herrens dag. Maria Magdalene, Herrens discipelinde, havde af frygt for jøderne, fordi de flammede af had, ikke gjort ved Herrens grav, hvad kvinderne pleiede at gjøre med døde, som var dem kjær. 51) Hun tog da med sig sine veninder og gik til graven, hvor han var bleven bisat. 52) Men de var bange for, at jøderne skulde se dem, og de sagde: om vi og ikke paa hin dag, da han blev korsfæstet, kunde faa græde og klage, saa lad os dog nu gjøre det over hans grav! 53) Hvem skal saa vælte os væk stenen, som er lagt over gravens dør, saa vi kan gaa ind, sætte os ved hans side og udføre det, vi har at gjøre? 54) — Thi stor var stenen. — Og vi maa frygte for, at nogen skulde se os. Formaar vi ikke dette, saa lad os dog lægge for døren det, vi bringer til hans minde. Græde og klage vil vi, til vi kommer til vort hus. 55) Og da de var gaaet derhen, fandt

de graven aaben. De traadte til og skuede ind og ser da der en ung mand siddende midt i graven skjøn og iført en straalende dragt, og han sagde til dem: 56) Hvorfor er I kommen? Hvem søger I? Det er vel ikke den korsfæstede? Han er opstanden og gaaet bort. Men tror I ikke, saa sku herind og se stedet, hvor han laa, — at der er han ikke. Han er nemlig opstanden og gaaet derhen, hvorfra han var udsendt. 57) Da greb kvinderne skrækslagen til flugten. 58) Saa var det den sidste dag af «usyret brøds»-høitiden, og mange var der, som forlod byen og vendte tilbage til sine huse, idet festen var over. 59) Men vi, Herrens 12 disciple, græd og sørgede, og enhver fjernede sig, fuld af sorg over, hvad der var skeet, til sit hus. 60) Men jeg Simon Peter og Andreas min broder, tog vore garn og gik bort til søen, og sammen med os var Levi, Alfæus' søn, hvem Herren[1]) . . . . . .

I den rige literatur, vi har fra oldkirken, forekommer ikke saa rent sparsomt træk, der kan tydes som henspillende til et saadant skrift som dette «Petrus»-evangelium. Hvor det udtrykkelig nævnes, fremtræder det ogsaa med en vis anseelse. Saaledes nævnes det — for at holde os til det sidste og sikre — af Origenes i 3dje aarhundredes 1ste del, og paa en maade, der kan siges at udtrykke en vis anerkjendelse.

Mere indgaaende behandles det af Euseb i hans kirkehistorie. Han fortæller her, at en viss Serapion, der ved aar 200 var biskop i Antiochia, paa et besøg blandt menigheden i Rhossos, der hørte med til hans diøcese, havde fundet, at et evangelium, der har Peters navn, gik enkelte inden menigheden mellem hænde. Biskoppen havde i førstningen ikke seet noget kirkelig fordægtigt heri, men endog paa henvendelse udtrykkelig tilladt, at skriftet læstes op til menighedsmæssig opbyggelse. Senere var han imidlertid kommet efter, at en vranglærerisk retning inden menigheden hentede næring af dette evangelium. Han gjør sig nu nærmere bekjendt med det, advarer derimod, skriftet bliver kirkelig «beslaglagt», og det ender med, at han selv griber til pennen mod det.

Biskoppen betegner skriftet som et falsk-verk (et pseudepigraf), som henhørende blandt de skrifter, om hvilke menighedshyrden ved, de er ikke overgivet kirken gjennem den fra apostlene stammende fædrene overlevering. Serapion sætter skriftet i forbindelse med *doketerne* og karakteriserer det derhen, at der nok er meget, der stemmer med den rette lære om frelseren, men det giver ogsaa bestemmelser, der er af fremmed natur.

Denne den gamle biskops dom passer fuldstændig paa det brudstykke, som nu er fundet.

[1]) Hr. Aall har underkastet teksten en kritisk gjennemgaaelse, vi af mangel paa plads ikke har kunnet optage.

UNITARISMEN.

Hr. pastor Th. Klaveness har i februarheftet af «For kirke og kultur» gjort et af mig udsendt cirkulære — «en unitarisk kirke i Kristiania» — til gjenstand for indgaaende behandling med en derpaa bygget kritik af hele den moderne unitarisme. Det forekommer mig, at naar et ledende og indflydelsesrigt organ som «For kirke og kultur» til sine læseres veiledning vil omtale og kritisere en bevægelse paa det nyere aandslivs omraade af saa vidt stor og indgribende betydning, som unitarismen i England og Amerika har vist sig at være, saa skylder det sig selv at basere sin kritik paa et bredere grundlag og en lidt større kjendskab til den ting, der skal kritiseres, end et lidet, halvt forretningsmæssigt cirkulære udstedt til meningsfæller paa nogen vis kan ventes at være eller give, selv om dets forfatter er aldrig saa «skarp en tænker». Hensigten med mit cirkulære var jo blot i løse træk for meningsfæller at skissere hovedlinjerne for den paatænkte organisation. Det var ikke meningen og det vilde selvfølgeligt have været umuligt paa de tre, fire sider til min raadighed at give en for udenforstaaende fyldestgjørende skildring af hele den unitariske bevægelse, endnu mindre en gjennemført *begrundelse* af dens standpunkt, og endnu meget mindre min egen personlige troes indhold og grunde. Naar hr. Klaveness øiensynligen har ventet sig det af mit cirkulære, saa har han virkelig sat altfor store fordringer baade til mine tænke- og fremstillingsevner.

De selvmodsigelser og al den urede, som hr. Klaveness tror at opdage i mit lille cirkulære, skyldes vistnok ene og alene hr. pastorens manglende kjendskab til den moderne unitarismes fornemmelige væsen. Hvad der særlig vildleder ham er, at der i unitarismen maa skilnes mellem den enkeltes personlige tro, der helt og holdent er hans egen sag, og de principer, bevægelsen som helhed søger at hævde og samle sig om. — Hvad der skiller unitarismen ud fra den øvrige religiøse verden er netop dette, at den ikke samler sig — som alle ortodokse kirker — om en række udformede troespunkter og definitioner af religionens indhold, at den intet fælles og tvungent dogmesystem eier, at den lader troens form og indhold være en helt personlig og fri sag, lader hver mand saa at sige bygge sit eget dogmesystem eller lade være at bygge noget, at den blot kræver forstaaelse og følelse af det religiøse livs værd, mens dets indhold og form bliver hver enkelts

egen, private sag. Jeg fastholder derfor, at unitarismen maa betegnes som en helt udogmatisk bevægelse *inden religionen*, idet jeg ved dogmer forstaar læresætninger, hvori en kirke i detaljer udformer en for alle fælles og bindende tro og teologi. Noget saadant dogmesystem eier unitarismen ikke. Det er ikke dens opgave at forme nye dogmer eller bygge nye sektariske grænser og indhegninger, men tvertom at skabe ét fristed inden religionens verden, hvor vi under forstandens, samvittighedens og hjertets ledelse og ved hjælp af alt det lys, vi fra forskjellige hold kan samle, faar lov at leve *det* religiøse liv, der bedst passer for os, faar lov at forme vor tro, som det falder os naturligst, og hvor mænd af forskjellige meninger og opfatninger kan mødes i gjensidig velvilje, i arbeide for og i kjærlighed til alt det gode og sande, hvori guddommen til enhver tid og paa ethvert sted aabenbarer sig og ansigt til ansigt møder os. Følgen heraf er da ogsaa, at den tæller inden sine rækker mange forskjellige meninger og opfatninger, hvor det gjælder tro og teologi. Der er enkelte, hvis *teologiske* standpunkt neppe er meget forskjelligt fra hr. Klavenes's; der er andre, der staar agnosticismen nær og alle afskygninger mellem disse to yderligheder. Hvad der karakteriserer bevægelsen er saaledes ikke noget specielt teologisk standpunkt, men først og fremst denne frihed og udogmatiskhed.

Hvorledes en slig kirke kan arbeide? Den kunde naturligvis ikke arbeide, dersom den havde den opfatning af troens betydning og af en enkelt troesforms enestaaende værd, som deles af redaktionen af «For kirke og kultur». Men her kommer vi netop til unitarismens andet særmerke og samlingspunkt, idet alle unitarer er intenst enige om at forkaste denne opfatning. Hos os «kommer troen i anden række». Og dermed følger ikke, at vi forkaster den eller underkjender dens reelle betydning. Vi ser i den inspiration, haab, liv, løftning, trøst, mangfoldig hjælp, og fremforalt en *sandhed*, som verden vilde tabe meget ved at tilsidesætte; men vi sætter den *alligevel* «i anden række», idet vi benegter, at den i sig selv frelser eller har frelst nogen levende sjæl, benegter at den veier saa meget som den letteste fjær engang, naar et menneskes skjæbne skal afgjøres og dets liv veies. Vi paastaar, at det, hvor det gjælder en sjæls forhold til Gud, dens «frelse» eller «fortabelse», dens vé eller vel i kommende liv, *ene og alene* kommer an paa dens liv og karakter, hvad den *er* og ikke hvad den *tror*. Vi er — alle som en — fuldt og fast overbeviste, om at en ateist, hvis liv udaander velvilje og kjærlighed mod sine medmennesker, hvis sind er rent, og hvis karakter er retskaffen og fri fra fusk og mørke kroger, gaar ind i himmeriges rige før den mest intenst troende — og rettroende —, hvis dennes *liv* staar tilbage for den førstes. Vi er overbeviste om, at det gjælder langt mere for os alle at gjøre, hvad ret er, end at tro, hvad vi mener

at være sandt; at elske, ville og søge det gode, end at sidde inde med de sindrigeste og sandeste meninger om Guds væsen og planer fra evighed af. Vi erkjender villigt, at tro meget ofte avler et nobelt liv; vi kan gjerne gaa med paa, at *sand* tro altid maa avle et sligt liv, og at vi derfor kan dømme troens egthed efter det liv, den afføder; men vi véd ogsaa fuldt vel, og redaktionen af «For kirke og kultur» véd det ogsaa, at der uden al tro leves saa rene, saa ædle, saa kjærlighedskronede liv, som nogen kirkes helgenkalender har at opvise. Og vi hævder — og skal med al vor magt og evne vedblive at gjøre det, saalænge det fra nogen kant bestrides — at slige liv staar Gud i alle dele lige saa nær og modtager Hans naade og velsignelse i lige saa fuldt maal som nogen troende helgens. — Vi forkaster med andre ord troen *som i og for sig nogen salighedsbetingelse* eller som en for samfund med Gud og det religiøse liv nødvendig magt. Man kan tro, hvad i verden man vil, saa man *«gjør faderens vilje»*. Det er retfærdighed og ikke rettroenhed, der aabner Guds riges porte og udgjør det centrale og dominerende i religionen.

Liv og ikke tro er for os religionens store hovedvei, og derfor kan vi arbeide sammen og mødes i forstaaelse og velvilje trods al meningsforskjel. Om Guds tanker og person kan vi være uenige, men om det gode, Hans vilje og aand, er vi enige.

Men saa, mener hr. Klaveness, bliver jo unitarismen «bare moral», og det personlige gudsforhold mangler den. Atter en misforstaaelse, troer jeg. Vi skiller ikke moralen og det liv, den alstrer, fra Gud, mere end vi skiller naturens evangeliske liv ud ifra Ham. Moralen er for os «faderens vilje», og hver den, der lever i den, lever i Ham og i samfund med Ham. Vi anser det som en af religionens store ulykker, at kirkerne har trukket linjer og stukket grænser, hvor ingen findes, har skjult Guds reelle aabenbaringer under haansord og foragt, mens de har fordybet sig i spekulationer, om hvad aldrig er blevet kjød aabenbaret. De har skilt det gode, som dog *er* Guds eget væsen og hans aand og pust og eget «jeg» iblandt os, ifra det vanlige gudsbegreb, og derved har de i folks øine afklædt det gode dets evige og hellige majestæt og Gud den eneste egenskab, vi helt kan fatte hos Ham, den eneste Han helt har aabenbaret os og den eneste, hvori vi kan blive ét med Ham og finde vei frem til Hans hjerte. — Ogsaa mod dette protesterer unitarismen. Godhed er Guds væsen. Den, der elsker nogen form af hvad godt er, han elsker den evige fader og klamrer sig til Ham, og Gud var ei Gud og ei vor tilbedelse værd, slog Han ei til gjengjæld armene om en slig og smilte mod ham og drog ham ind til sig. *Vil du finde Gud, saa søg det gode.* Der er ingen anden vei. Vi bebreider de ældre kirker, at de skjuler den sandhed for mængden. — Man bliver ikke Guds barn ved at tro, at man er det; man *bliver det* ved at leve et liv, der

afspeiler faderens væsen. Det virkelig gode menneske er Guds barn i egentligste forstand. Det deler hans natur, godheden; det har guddomsblod i sine aarer og viser det, ved hvad det er og gjør. Den staar Ham nærmest, som lever bedst, ikke den, der troer mest. Den slaar armene om Hans hals, hvis hjerte løfter sig mod alt rent og høit, og hvis vilje fæster sig dertil, og ikke den, der blot pukker paa hans navn. — Gud er godhed. Med Ham og i Ham lever vi, naar vi lever godt. Og da lever Han i og med os, Hans styrke trænger ind i os, Hans aand banker i os, Hans ømhed og kjærlighed føles, og al frygt forlader en. Man véd sig i gode hænder. Han staar som en beskyttende mur omkring en. Han er bleven en som «et skjold» og «et værge», ja, som en jublende «sang» i bryst og i luft. Og blomster og solskin bærer ømme bud fra Ham, og hvert græsstraa bliver en — i Walt Whitmanns ord — som en erindring, Han har sendt med sit eget navneciffer broderet i det ene hjørne deraf. Man forstaar Jesu ord, da han mødte de tvilende, haabløse skarer: «Ser til græs og blomster og himlens fugle, o, I lidet troende!»

Religionen er *liv*, og den er større og mægtigere, end de ældre kirker har drømt. Lad kun et menneske følge, hvad der findes af godt og opadstræbende i dets egen natur, og det vil høste en tro, som kanske vanskelig lader sig forme ud i dogmer om den Eviges natur og planer, men som vil være tillid til Ham, som raader for alt, sender bud gjennem hver lysstraale og har tændt hvert kjærlighedsblus i verden fra dens begyndelse af. Og hvad godt kommende liv eier, vil det menneske høste «i tidens fylde». Fred vil det eie, — en dybere fred end nogen tro kan give, den fred, som følger af at føle sig i harmoni med den Evige vilje, — ét med Faderen.

Vi kan tjene Ham, uden at forstaa Ham helt. Vi kan finde Ham uden at have analyseret Hans personlighed og dens numeriske bestanddele. Ingen kan forstaa Ham helt. Et véd vi blot med vished, — det gode bringer os til Ham og til alt af naade, velsignelse og kjærlighed, der findes hos Ham.

Det er denne hævdelse af religionens gjennemgaaende etiske karakter, der udgjør det væsentlige i unitarismen. — Desuden hævder den paa lignende vis religionens *naturlighed* og *rationalitet*. Dens rødder er *i* mennesket; vor natur er religiøs og trænger blot udvikling for at naa religionens høieste former. Og den er rationel, det vil sige dens love og sandheder harmonerer med vor forstands love og natur; derfor kan og denne — og maa og denne — være vor fører og veileder ogsaa paa det religiøse omraade. Og fordi vi i forstandens love finder baand, der knytter os til, og kræfter, der drager os mod sandheden, og i vor egen natur religionens rødder, derfor kan vi ogsaa saa trygt lade alt være frit. Forstanden selv binder os sammen. Det er blot nødvendigt, at

vi sørger for alvor, udvikling og oplysning; hvor disse findes med fuld frihed, der maa sandhed blive resultatet. Det er ei den frie, men den bundne tanke, der er farlig.

Disse faa principer — frihed, liv, rationalitet, naturlighed — udgjør det *hele unitariske standpunkt*, de og ikke nogen teologisk særstilling eller speciel form af gudstro eller bibeltolkning. Dette er alt, vi ønsker at hævde; indrømmes det, saa er unitarismens mission som særlig organisation endt og opfyldt. — Og kunde f. eks. hr. Klaveness uforbeholdent slutte sig til *disse* idéer, saa vilde der intet være til hinder for, at han uden nogen forandring i sin tro eller teologiske opfatning forøvrigt (men det vilde vel føre en hel del med sig) kunde indtræde i unitarismen og tjenstgjøre der som prest.

Det vil kanske nu være klart, hvorfor hr. Klaveness ikke i mit cirkulære kunde finde det, han saa ivrig søgte der, en grei udtalelse om *unitarismens teologiske standpunkt*. Fordi den *som organisation* intet teologisk standpunkt indtager, men lader hvert medlem beholde sit. Min egen personlige tro gjaldt det jo ikke om at fremstille, og unitarers tro er altsaa af mange afskygninger. Da imidlertid *tro* i en eller anden form ogsaa udgjør et *faktisk* særkjende for *den hele* unitarisme, saa søgte jeg at finde et udtryk for denne, saa almindeligt, at det vilde tage os alle med. Et saadant er det af mig benyttede, der karakteriserer unitarismen som en væsentlig «etisk bevægelse, der ei alene tror (som de rent «etiske samfund») paa en moralsk natur *i* os, men ogsaa paa en herskende moralsk natur *om* os, — en moralsk verdensorden». Og tro paa en moralsk verdensorden — paa at ret, sandhed og kjærlighed styrer alt — er ikke den ubetydelighed og tomhed, som hr. Klaveness synes at mene, og ikke saa daarlig en vished at leve paa, naar den virkelig helt føles. Det er atter kirkernes uheldige skillen ud fra gudsbegrebet af guddommens virkelige væsen — det gode, det moralske — som forstyrrer og blinder. — For min egen del er imidlertid den magt, der er og frembringer den moralske verdensorden, alt, hvad Jesus mente og sagde, naar han brugte ordene Gud og Fader. I det hele véd jeg ingen klarere, fyldigere fremstilling af, hvad der synes mig absolut sandhed i religion som i moral, end den, man møder i Jesu ord i det nye testamente, — læst med forstandig kritik naturligvis. Og jeg tror, de allerfleste unitarer, hver ud fra sin erfaring, tænkning og prøvelse, vilde sige det samme. Det er ikke noget Jesus sagde eller gjorde, der skiller os fra de andre kirker, det er blot de spekulationer, tolkninger og tydninger, som mindre mænd igjennem tiderne har bygget op om og over hans liv og ord.

Endelig: Hr. Klaveness vil have det til, at hvad der maatte findes i mig af gudstro blot er levninger af min «barnetro». Da

imidlertid den samme og dybere, gladere, ømmere tro er meget almindelig inden unitarismen, saa maatte man vel heller (om man ikke under denne æren af at have frembragt den) betragte den som del af den almindelige og væsentlige kristentro, hvortil unitarismens mænd enkeltvis er lige saa glade og taknemmelige arvtagere som luteranerne. Vi vilde ikke for meget godt tabe den dybe strøm af inspiration, tro, haab, kjærlighed og mildhed, som fra bibel og Jesus har rundet ned igjennem tiderne. — Og i hvert fald, selv om min religiøse tro blot er gjensiddende rester af min barnetro (hvad jeg ikke selv mener), saa skyldes det dog ene og alene den fostrende atmosfære, som unitarismen lagde om dem, at de endnu er i behold. Uden den tror jeg nok, det var gaaet mig, som det paa grund af de ortodokse kirkers manglende evne til at forstaa *os* og tidens krav og tanker, er gaaet tusener og vel titusener i vort land, at hvad der af naturen og fra barndommen af fandtes i mig af religiøst liv, for længe, længe siden vilde været udtørret. Hvad man i det hele kan skylde en institution, det skylder jeg unitarismen. Livets indhold har den beriget for mig, dets varme og lys har den øget mange, mange gange over, lidt skikkeligere menneske, end jeg ellers vilde været, har den utvilsomt gjort mig til; ganske let har den gjort det at leve, og, jeg tror, ikke saa svært vanskeligt at dø.

Og saa min oprigtige tak til redaktionen af «For kirke og kultur», og min paaskjønnelse af den tolleranse, der har tilladt mig at besvare hr. Klaveness' artikel i tidsskriftet. — Maatte tid og diskussion kunne udviske al *hindrende* forskjellighed og splittelse og samle os i forstaaelse og samfølelse om det fælles arbeide: at tjene og bygge Guds lyse Rige!

H. Tambs Lyche.

* * *

Selvfølgelig ligger ovenstaaende artikel udenfor vort tidsskrifts ramme. Naar vi alligevel har optaget den, da sker det, dels fordi hr. Lyche mente, at han var misforstaaet, og begjærede anledning til at faa forklare sig for tidsskriftets læsere, dels fordi vi gjerne vil give læserne al anledning til at lære unitarismen at kjende. Hr. Lyches artikel vil blive belyst i næste hefte.

Redaktionen.

AF UDLANDETS LITERATUR.

Anarkisterne og anarkismen.

Slutn. fra 3dje hefte.

Som anarkismens aandelige fader kan man anse engelskmanden William Godwin, der i 1793 i London udgav en bog: Undersøgelse af principerne for politisk retfærdighed. Undertiden hører man ogsaa den franske revolutions hébertister blive regnet blandt anarkismens forfædre. I Frankrig finder vi i begyndelsen af firtiaarene en anti-autoritær gruppe blandt kommunisterne. I løbet af firtiaarene fremtraadte russeren Bakunin og franskmanden Proudhon som ledende anarkistiske tænkere. Deres anskuelser er imidlertid altfor almindelig kjendte til, at vi her vil gjøre rede for dem. Det faar være nok at gjøre opmerksom paa, at det hverken er bakunisme eller proudhonisme, der hyldes af vor tids tænkende anarkister. De anarkisk-kommunistiske idéer har undergaaet en stadig fremadskridende udvikling helt op til dette tidspunkt.

Mellem 1840 til 1860 spredtes anarkistiske idéer over forskjellige egne i Frankrig, Belgien, Tyskland, Schweiz, Italien og Spanien, og det bekjendte socialrevolutionære selskab *Internationale* stiftedes, hvis medlemmer for en ikke ringe del bestod af anarkister. Disses tal var i stadigt stigende, som man kan se af forhandlingerne paa *Internationales* kongresser i Lausanne (1867), Brüssel (1868) og Basel (1869). Bakunin grundede i disse og de følgende aar anarkistiske foreninger i næsten alle vesteuropæiske lande. Den for anarkismens fremtid vigtigste af disse foreninger var den i 1870 stiftede saakaldte Jura-federation i det vestlige Schweiz og det sydøstlige Frankrig. Denne selvstændige gruppedannelse indenfor *Internationale* var aarsagen til det store forbunds sprængning paa kongressen i Haag 1872. Den socialdemokratiske del af selskabet «udelukkede» den anarkistiske del — med det resultat, at det socialdemokratiske *Internationale* kort efter svandt

ind og døde, medens den udstødte del, særlig Jura-federationen, vedblev at paastaa, at den var fortsættelsen af *Internationale*. Efter 1872 gik arbeiderbevægelsen i Italien, Spanien og det fransktalende Schweiz næsten udelukkende i anarkistisk retning, medens den i Tyskland gik i socialdemokratisk. I Frankrig og Belgien havde de socialdemokratiske idéer overtaget til henimod slutningen af syttiaarene; siden har den anarkistiske bevægelse taget kraftig fart ogsaa i disse lande, og i den sidste tid synes de anarkistiske idéer at have begyndt at sprede sig ogsaa blandt de tyske arbeidere.

Jeg kommer nu til et høist modbydeligt træk ved bevægelsen: «den terroristiske handlingens propaganda». Som man kunde vente har denne foreteelse i langt høiere grad end anarkismens system bidraget til at rette de besiddende klassers øine paa den.

Da anarkismen i slutten af syttiaarene fuldstændig havde skilt sig ud fra socialdemokratiet, opstod der spørgsmaal om, efter hvilke grundsætninger den skulde optage kampen mod den bestaaende samfundsordning. Socialdemokraterne anvendte den parlamentariske taktik. Denne taktik passer ikke for anarkisten. Hans maal er ikke at erobre den politiske magt, saa lidt som den økonomiske; han appellerer altid til det frie individuelle initiativ og til den frie revolutionære gruppedannelse som de eneste midler, han kan bruge. Enhver maa derfor handle og agitere paa den maade, han finder mest hensigtssvarende til at undergrave statsinstitutionerne og privateiendommen. At lære folket at stemme ved valgene samt fremme arbeiderlovgivningen er ikke at undergrave, men at støtte og bevare det bestaaende.

Disse lærdomme har baaret frugt i en række velkjendte terroristiske handlinger af enkelte anarkister. Anarkisterne paastaar, at disse attentater har vakt de lavere arbeiderklasser af deres aandelige dvale og moralske forkommenhed, samt at de har banet veien for det andet stadium i den anarkistiske taktik: den terroristiske massebevægelse. Siden 1886, siger de, har anarkismens idéer trængt saa dybt ned blandt de store masser, at disse af egen drift begynder at organisere sig og handle i overensstemmelse med de anarkistiske principer.

En støtte for den paastand, at anarkismens idéer i de sidste aar er trængt ned til de dybe samfundslag i Vest- og Syd-Europa, synes den overraskende store tilvekst af anarkistisk literatur at

give. I Spanien findes fem eller seks anarkistblade, i Portugal to, i Italien fem, i Frankrig fem, i England tre, desuden udgives i London en eller to anarkist-tidender paa tysk og en anden paa jødetysk (trykt med hebraiske typer). I Amerika findes en hel del anarkistiske ugeskrifter, der udkommer paa engelsk samt flere tyske, spanske og italienske. Endnu talrigere end den periodiske anarkistliteratur er de anarkistiske flyveskrifter og brochurer, hvoraf den største del udkommer paa fransk; dernæst kommer italiensk, saa tysk og spansk. I England er der i de sidste aar blevet trykt omkring en tylvt anarkistiske brochurer. Forøvrig trykkes anarkistiske skrifter ogsaa i Sydamerika (i Argentina og Uruguay), og jeg har seet anarkistiske publikationer trykt paa hollandsk, russisk, bøhmisk, rumænsk, nygræsk, norsk og svensk. Norge har havt et anarkistblad «Fædraheimen», trykt paa landsmaal, og Sverige har i ugeskriftet «Under rødt flag» havt sin første periodiske anarkist-publikation.

Frankrigs to fornemste anarkisttidender «La Révolte» og «Père Peinard» udgaar for tiden i oplag paa 7,000 eksemplarer. «I Spanien», skriver fyrst Krapotkin i et brev til mig, «er den almindelige arbeiderbevægelse saa sammenvokset med anarkismen, at det er umuligt at skille dem ad. Henimod 50,000 organiserede arbeidere har der antaget anarkisternes program, abonnerer paa anarkistbladene og betaler regelmæssig bidrag til organisationen». En anden autoritet skriver, at den anarkistiske *Federacion de trabajadores de la region Española* (Spaniens arbeiderforbund) allerede i november 1882 bestod af 757 sektioner med omkring 60,000 medlemmer. Angaaende anarkisternes antal i Italien har jeg intet andet at anføre, end at de anarkistiske agitatorer paa sine hemmelige rundreiser finder ivrig lyttende skarer og masser af frivillige hjælpere næsten i hver by. Italien er, som jeg allerede har sagt, den anarkistisk-kommunistiske folkebevægelses vugge.

Fyrst Krapotkin, Elisée Reclus, Louise Michel og Johan Most er de mest omtalte moderne anarkister. Men skulde man give et nogenlunde repræsentativt anarkistisk billedgalleri, saa blev det nødvendigt at tage med flere dusin andre agitatorisk virksomme personer, der ikke er kjendt af den avislæsende almen-

hed. Ligeledes maatte man skildre en hel række individer, der staar i politiets tjeneste som spioner og *«agents provocateurs*, og som, da de udgiver sig for anarkister og dynamitarder, ofte i lange tider ikke kan skjelnes fra virkelige anarkister. Endelig maatte vi tage for os en mængde personer, der utvilsomt tilhører forbrydernes klasse, men hvis forbrydelser for en del foraarsages af anarkisternes idelige agitationer for oprør mod den bestaaende samfundsorden Til denne klasse hører Ravachol, Vaillant etc.

Naar man skal studere anarkismens væsen, maa man først og fremst beskjæftige sig med de tænkende anarkister, der har sat anarkismen i system.

Disse tænkende anarkister indtager dog en yderst tvetydig holdning ligeoverfor dynamit-bedrifterne og deres udøvere. Jeg for min del har ikke kunnet finde to anarkister, der udtaler sig paa samme vis om de sidste grufulde udslag af «handlingens propaganda» i Frankrig. I en ledende artikel «anarkisme og terrorisme» skriver La Révolte (16de April 1892): «Ravachol-affæren og de seneste dynamiteksplosioner har (i anarkistiske kredse) fremkaldt den mest forskjelligartede kritik og de mest modsigende teorier. Nogle mener, at Ravachol selv i sine mest udskeiende voldsgjerninger, saaledes som mordene i Chamble og Saint-Etienne, symboliserer den anarkistiske idé i dens ubøielige logiske konsekvens. Andre igjen anser ham for en halvforrykt fanatiker, der ikke har det ringeste berøringspunkt med anarkismen. Ja, i denne sammenhæng har man endog hørt det blive fremholdt, at der fra nu af maa være to anarkistiske leire: paa den ene side de virkelige anarkister, der ikke billiger andet end den teoretiske propaganda, der lidt efter lidt spreder de anarkistiske tanker ud blandt folket; paa den anden side terroristerne, tilhængerne af «handlingens propaganda», voldsmidlernes apostle, der selv virkeliggjør sine teorier og ligesom Ravachol paa egen haand begynder paa det storverk, som skal fuldbyrdes ved massernes reisning». Forfatteren indrømmer, at dynamitarderne vistnok berøver sagen megen sympati, men paa den anden side nærer han heller ikke nogen udelt beundring for de anarkistiske stuefilosofer. Han ender sin artikel med at skildre en tredje type som den sande anarkist. Denne type er aktivt medlem af partiet og altid sammen med arbeiderne, lever deres liv i kamp og forsagelse, optræder som en af dem, vækker deres agtelse og sympati og vinder deres fortrolighed.

Det er gjennem tilfældige samtaler og daglig omgang med de elendige, at man hurtigst kan bibringe massen sine idéer. Denne folkelige anarkist er ikke nogen principiel fiende af voldsmidler, naar det gjælder at gjøre revolution.

Blandt de mere bekjendte anarkister synes den berygtede Johan Most at være den mindst sympatiske. Han er en af disse uklare tyske skrighalse, der ved sin mangel paa sund sans og selvkritik bestandig skader den sag, de er begeistret for. Det maa dog erkjendes, at hans entusiasme baade er fuldt ærlig og af en sjelden kraft og udholdenhed. Most fødtes i Augsburg 1846 og er søn af en fattig embedsmand. Den unge Most sattes i bogbinderlære, men synes at have vist større lyst for literatur end for sit arbeide. Paa sine vandringer som sven blev han i 1867 medlem af socialistforbundene i det fransktalende Schweiz og aaret derpaa for første gang sat i fængsel for oprørsk tale (i Østerrige). I 1871 er han redaktør for et socialdemokratisk blad i Chemnitz. I januar 1874 valgtes han til rigsdagsmand for kredsen Chemnitz, og fra 1876 til 1878 boede han i Berlin som udgiver af et stort socialdemokratisk arbeiderblad. Det var i denne tid, at Most blev uenig med majoriteten af den socialistiske rigsdagsfraktion angaaende partiets taktik, og da han tilslut begyndte at haane alle parlamentariske og lovlige agitationsmaader og forkynde «handlingens propaganda», udstødtes han af det socialdemokratiske parti. I december 1878 udvistes han af Berlin i henhold til socialistloven, men allerede i januar det følgende aar er han redaktør i London af en anarkistisk socialisttidende «Freiheit». I slutningen af 1882 flyttede han med sit blad over til New-York, hvor han siden har levet som redaktør af nævnte internationale anarkistiske organ.

I disse begivenhedsrige 15 aar havde Most udviklet en fabelagtig virksomhed som revolutionær journalist og folketaler. De 8 aar, han tilsammen havde tilbragt i fængsel som høiforræder, majestætsforbryder og folkeopvigler, havde han anvendt til ivrige om end ikke synderlig dybtgaaende studier. «Fængslet har været Mosts universitet», pleiede hans venner at sige, og disse studier ledede til, at han lidt efter lidt kom til at skifte standpunkt. Han begyndte som socialdemokrat, betonede ligeoverfor de øvrige ledende tyske socialister, Bebel, Liebknecht m. fl. nødvendigheden af idelige arbeideropstande, og han endte som den vildeste anarki-

stiske forkjæmper af «handlingens propaganda». Et nærmere studium af denne udviklingsgang vilde sandsynligvis vise, at de tyske socialdemokrater i det væsentlige havde ret i sin forkastelsesdom over Most og den kommunistiske anarkisme i det hele, — fordi den efter deres mening ikke er stort mere end et stortalende udtryk for en tøilesløs og raa individualisme.

Man kan neppe tænke sig en større modsætning til den fattige selvlærte bogbindersvend Johan Most end hans anarkistiske meningsfælle fyrst Peter Alexeievitsch Krapotkin, den i Czarens pagekor opvoksede søn af en af Ruslands ældste bojar-familier. At denne med rang, rigdom, begavelse og lærdom udrustede russiske adelsmand er kommet til at kjæmpe side om side med en mand, som Tysklands socialdemokrater havde udstødt af sine rækker paa grund af hans fanatiske agitation for vold og oprør, — det er vist et af tidens eiendomligste skuespil.

Fyrst Krapotkin er født i Moskva i 1842. Fra 1861—1867 gjorde han tjeneste, først som adjutant hos guvernøren i Transbaikal og senere som attaché hos general-guvernøren over Øst-Sibirien; og han benyttede herunder sin officielle stilling til at gjøre omfattende studier over Øst-Sibiriens geologi og topografi. Han har offentliggjort et stort arbeide over Finlands istid og har ydet vigtige bidrag til sin vens og meningsfælles Elisée Reclus's berømte kjæmpeverk *La Géographie Universelle.* En i 1872 foretagen reise til Vest-Europa bragte ham i forbindelse med *Internationales* ledende mænd, og han sluttede sig med en gang til den venstre anarkistiske fløi af denne revolutionære forening. Saa snart han var vendt tilbage til St. Petersburg, traadte han ind i den hemmelige socialistiske forening Tschaikovtski og bidrog saavel gjennem skrifter som mundtlige foredrag til propagandaen blandt arbeiderne i hovedstaden. Efter noget mere end et aars hemmelige agitatoriske virksomhed skulde han under antaget navn som maler begive sig ud blandt bønderne for der at virke for sine idéer, da han forraadtes og fængsledes. I 2½ aar holdtes han uden dom og undersøgelse fast i Peter-Paulsfæstningens underjordiske «oubliettes». Da lægen erklærede, at fortsat fængsel vilde medføre hans snarlige død ved skjørbug, overførtes han til et sygehus, hvorfra det lykkedes ham at rømme i juli 1876. Han begav sig over Finland og Sverige til England og flyttede nogle aar efter til Genf. Der grundlagde han i 1879 det anarkistiske blad

Le Révolté (der nu udkommer i Paris og heder La Révolte). Dette blad har mere end noget andet bidraget til at skabe den kommunistiske anarkisme og hverve den tilhængere. Det er ingen overdrivelse at sige, at anarkismen ikke vilde være den ideelle magt, den er nu, uden Peter Krapotkins uafladelige tankearbeide i de sidste tolv aar.

Fyrst Krapotkin er ikke «nihilist»; han interesserer sig ikke aktivt for reformbevægelsen i Rusland. De fleste nihilister er kun politiske reformvenner; men hans politiske ideal er ikke-styrelse.

Følgen af Krapotkins energiske propaganda i Genf var, at han udvistes fra Schweiz i 1881. Efter en lang foredragstourné gjennem Skotland og England vendte han i 1882 tilbage til den ham saa kjære Genfersø, idet han denne gang bosatte sig i Thonon paa fransk grund. Efter en agitationsreise gjennem Sydfrankrig i 1883 arresteredes han pludselig i Lyon og dømtes til 5 aars fængsel. I 1886 frigaves han ved et dekret af republikens præsident. Siden har han boet i London. Hver mandag morgen skriver han en eller to ledende artikler til *La Révolte;* hans hus staar stedse aabent for socialistiske arbeidere og agitatorer, som vil diskutere med ham. Han holder ofte foredrag i Londons anarkistiske arbeiderklubber samt paa arbeidermøder i de engelske provinsstæder. — I omgang er fyrst Krapotkin den personificerede hjertensgodhed og livsglæde. Han har trods sin af fængselslivet nedbrudte helbred en umaadelig arbeidskraft og sidder fra morgen til atten ved skrivebordet i sit af bøger og aviser fuldproppede arbeidsværelse. Men alligevel kan ingen nogensinde merke, at han er træt. Det er denne sindets evige friskhed og lethed, som gjør, at han øver indflydelse paa masserne.

Han er en udpræget sangviniker, og anarkismen er i hans hænder blevet en vidunderlig sangvinsk samfundsfilosofi. For dem, der er ligesaa store autoritetshadere som den russiske fyrste, forringer denne omstændighed ingenlunde værdien af hans skrifter. At behandle dem som autoriteter var at synde mod deres første grundtanke: anti-autoritetsprincipet. Selv om Krapotkins teori ikke havde anden betydning end den at være en *protest* mod socialdemokraternes autoritetsdyrkelse paa den økonomiske og politiske tænknings omraade, vilde vore dages anarkistiske teorier kunne forsvare sin plads i samtidens aandsstrømninger.

———

VAARVISER.

I.

Meise, sortgrønne lille du,
fløiter saa fint i Heien,
Vaarvind gynger din Vugge nu:
«Høit mod Taget — og ned, su, su!»
Trosten er alt paa Veien.

Bækken slasker i Sne og Snar,
vasker ds svarte Tuer.
Vaarvind koster al Himlen klar,
Granen skjørter vel op sit Bar,
lufter i alle Stuer.

Kom nu, Sanger fra Syden, kom!
Huset er stelt herhjemme.
Lynget ligger og ser sig om,
Blaaveis smiler saa barnefrom.
Løft nu din lyse Stemme!

Syng nu, syng nu i Veir og Vind
ud i de dunkle Lier!
Granen lytter saa sæl i Sind,
Vaaren lister sig lønlig ind
over de stille Stier.

II.

Nu klær Vaaren sig paa.
De bølgende Skoddegardiner er nede.
Det drysser fra Grene, det drypper fra Straa,
  og Fuglene smaa
de sidder og bøder sin Rede.

Tys! nu klær hun sig paa.
Nu vil hun ha Fred for de frittende Blikke.
Inat maa de komme Fiolerne smaa,
  dem venter hun paa,
dem vil hun i Knaphullet stikke.

Men imorgen — — ja da, —
naar Skogene vaagner, og Svalerne hviner,
naar Vindene kysser hvert spirende Blad,
da trækker hun fra
de bølgende, hvide Gardiner.

Og forklaret hun staar
med Ætherens tindrende Guld om sin Pande,
Fiolernes smilende Haab i sit Haar,
den deilige Vaar,
og ler til de skvalende Vande.

SKOGSUS.

Jeg stod i Lien en Sommerkveld,
det dæmred tyst over Dale,
og Skogen vidt over Hei og Held,
den tog med et til at tale.
Ja, Bjerk og Graner de rørte sig
og røsted over mit Hode;
men hvad de talte, forstod jeg ei,
og tungsindt blev jeg tilmode.

Den vesle Trosten, der gjemt han sad,
da lod sin Stemme han lyde,
han skjønte sagtens, hvor det var fat,
og vilde Talen mig tyde.
Hvert Nyn i Løvet, hvert Ord der faldt,
han sang det over mit Hode;
han gav sig ei, før jeg skjønte Alt
og blev saa frydfuld tilmode.

Der er i Verden en Tale ei
saa dyb, saa deilig, saa stille;
men tyde kan jeg den ei for dig,
om noksaa gjerne jeg vilde.
Der er i Verden ei Tonevæld
saa sødt som Skogenes Tale;
men fange Tonen, det maa du selv,
naar Dagen dæmrer i Dale.

Theodor Caspari.

TRO OG KRITIK.

Af cand. theol. Lyder Brun.

III [1]).

Endnu staar imidlertid en vigtig og vanskelig opgave tilbage: at gjøre rede for den *sande kritik* af frelseshistorien og dens dokumenter. Straks fra først af indrømmedes jo kritikkens berettigelse: troen i sin modenhed var *ikke* en umiddelbar, intet prøvende overtagelse af den i forkyndelsen frembudte overlevering. Kun krævedes det, at den kritiske undersøgelse, hvorved troen søger at forvisse sig om sin egen historiske grundvold, ikke skulde kue eller krænke troens selvstændige princip. Enhver krænkelse af troen ved kritikken vilde vistnok være udelukket, hvis tro og kritik havde hver sit adskilte omraade. Jeg har imidlertid søgt at paavise, at saaledes lader troens og kritikkens omraader sig ikke skille; ogsaa troen træder i forhold til historiske kjendsgjerninger, ja overfor væsentlige momenter i frelseshistorien er i sidste instans kun troesvished, religiøs vished mulig. Denne betragtning af frelseshistorien har sit nødvendige korrelat i den erkjendelse, at en rent «forudsætningsløs» kritik af den er en illusion, en faktisk umulighed. Spørgsmaalet om forudsætning eller ikke forudsætning omsætter sig derfor til et spørgsmaal om den *rette* forudsætning. Men som saadan kan den troende netop kun anerkjende *troens* forudsætning. Dette krav om en kritik under troens forudsætning indeholder ingenlunde den absurde tanke om en «kritik», der paa forhaand har alle sine resultater givne. Troens forhold til de frelseshistoriske kjendsgjerninger udelukker ikke muligheden af en virkelig kritisk betragtning af dem. Vil den kritiske undersøgelse end ikke kunne afgive det inderste grundlag for visheden, saa vil den dog tjene baade til bekræftelse og berigtigelse af troeserkjendelsen. Thi vistnok staar en overbevisning om de grundlæggende frelseskjendsgjerningers væsen og virkelighed i umiddelbar sammen-

---

[1]) Sidste artikel.

hæng med selve frelsesoplevelsen; men umulig kan denne frelsesoplevelse tillige garantere disse kjendsgjerningers ydre form og konkrete historiske forløb, saaledes som overleveringen skildrer det, og derfor har allerede her den historiske prøvelse af overleveringen sin berettigede plads. Og vistnok gjælder det ogsaa om fjerne momenter i frelseshistorien, i samme grad som de bringer dennes guddommelige karakter til udtryk, at de inddrages under den troende overbevisning og derfor dybest seet bæres af denne. Men hermed er ikke udelukket, at den troende kun saaledes inddrager disse momenter under sin troesoverbevisning, at han samtidig søger at bekræfte og sigte overleveringens vidnesbyrd gjennem en kritisk prøvelse; kun gaar han herunder ikke frem efter principer, der staar i strid med den ved frelsesoplevelsen begrundede totalbetragtning af frelseshistorien. Denne totalbetragtning faar endog en vis normativ betydning ved behandlingen af frelseshistoriens menneskelige side, hvor ellers kritikkens ubetingede ret lettest indsees. Thi om ogsaa de enkelte kritiske afgjørelser paa dette omraade er væsentlig uafhængige af den religiøse tro, saa vil det dog gjælde at indføie de saaledes faststillede kjendsgjerninger i den rette, af troesforudsætningen beherskede helhedsopfattelse af frelseshistorien; medens man ud fra andre forudsætninger meget mere vil føle sig dreven til at anvende dem som byggemateriale for en historisk konstruktion, der ikke anerkjender frelseshistorien som frelseshistorie.

Idet vi nu gaar nærmere ind paa den stillede opgave, bør det paa forhaand være klart, at der væsentlig kun kan være tale om at udvikle *principer* for en kritik under troens forudsætning. At disse princippers anvendelse i det enkelte byder en mangfoldighed af vanskeligheder, skal ingenlunde være negtet. Specielt rummer allerede distinktionen mellem den guddommelige og menneskelige side ved frelseshistorien — spørgsmaalet om hvor langt den troende overbevisning strækker sig —, ganske ubestridelige vanskeligheder. Men hvis nogen mener at kunne gjøre disse vanskeligheder gjældende som en indvending mod det hele foretagende, da finder jeg en saadan indvending meget lidet anfegtende. Den har nemlig kun betydning for saadanne, der i en opgaves vanskelighed eller dog i umuligheden af dens absolute løsning ser et tilstrækkeligt bevis for, at denne opgave ikke foreligger.

Forsøget paa at begrunde en kritik under troens forudsætning,

en *troende kritik,* maa imidlertid ogsaa være forberedt paa at møde modstand baade fra troens og kritikkens side. Troen har, i samme grad som den er kommen til bevidsthed om sin afhængighed af det normative Gudsord, en tilbøielighed til at fatte sig selv som et *ikke-kritisk* princip, kritikken derfor som noget, der er den fremmed, ja modstridende. Troen er jo troeslydighed, det menneskelige amen til Guds ord; og nu skulde den troende stille sig *over* Gudsordet, kritisere og mestre det, menneskeaanden skulde sætte sig til doms over Guds aand! Paa den anden side vil kritikken, i samme grad, som den er kommen til bevidsthed om sin ret og sine kræfter, være tilbøielig til at betragte troen som et høist *ukritisk* princip. En kritik ud fra troens forudsætning maa blive den rene holdningsløshed: et stykke løber man med, men stopper saa pludselig op — fordi «troesforudsætningen» forbyder at gaa videre! En saadan «kritik» maa man heller bede sig bevaret for; skal der kritiseres, da tilbunds og efter én metode. Og dette krav mener man tildels ogsaa i ret konservative troende kredse at kunne gaa ind paa. I tillid til sin gode sag mener man her, at den sande kritik nødvendigvis maa komme til troens eget resultat. Lad kun kritikken gaa sin gang, uden indblanding af troesforudsætninger: man tør dog trøstig oppebie udfaldet! — Det vil være hensigtsmæssigt at føre fremstillingen frem under henblik paa disse tre betragtningsmaader, hvoraf jeg ikke helt kan billige nogen.

Overfor troens ikke-kritiske tilbøielighed maa det først bemerkes, at det ingenlunde ligger i den historiske kritiks begreb, at kritikeren stiller sig *over* sine kilder. Hans opgave er tvertimod den omvendte: at underordne sig under sine kilder og *formidle deres selvkritik.* Hvor forskjellige kilder ikke kontrollerer hinanden, vil han stræbe at vinde et indtryk af beretterens vilje og evne til at sige sandheden, for netop derved at bringe kildeskriftets faktiske beskaffenhed til udtryk. Og naar han under sin kritik ganske vist maa lægge et almindeligt begreb om det historisk mulige eller dog sandsynlige til grund, da er dette ikke en vilkaarlig forudsætning; thi uden et saadant begreb var den historiske forskning overhoved en umulighed. — Vender vi os nu til frelseshistoriens kildeskrifter, saa drager vi af det foregaaende den anvendelse, at enhver kritik af disse ingenlunde med nødvendighed stiller sig *over* kilderne og vilkaarlig mestrer dem; ogsaa her gives der en kritik, som underordner sig skriften og formidler dens selvkritik. Ja, en saadan

kritik er endog krævet i den forlængst kurante sætning om skriftens selvudlæggelse. Skal denne selvudlæggelse ikke føre til en tøilesløs harmonistik, en aandløs stillen side om side af de forskjellige kildeudsagn, saa maa det erkjendes, at selvudlæggelsen tillige fører en udstrakt selvkritik med sig. Ganske vist er et begreb som dette sidste uanvendeligt paa skriften, hvor den mekaniske inspirationsteori binder baade tanke og haand. Fra dennes standpunkt bliver skriften kun en kodex af læresætninger og historiske beretninger, alle lige guddommelige og korrekte, alle absolut samstemmende. Hvilke konsekvenser en saadan betragtning har ført med sig, er bekjendt. Den guddommelige aabenbarings gradvise udfoldelse og rige nuancering kunde ikke komme til bevidsthed: endog grænsen mellem det gamle og det nye testamente maatte udviskes. Og hvor to ellers enslydende beretninger i enkelte træk afveg fra hinanden, maatte enten to begivenheder antages eller enheden opretholdes ved kunstige hypoteser. Men for en saadan betragtningsmaade turde nuomstunder de færreste have smag. Den er simpelthen udelukket ved erkjendelsen af den hellige skrift som aabenbarings*historiens* skriftlige dokument.

Nødvendigheden af en netop ved de troende formidlet skriftens selvkritik indlyser maaske lettest ved den skriftkritik, der kan betegnes som den *dogmatiske*, og hvorpaa Luther i sin tid lagde hovedvegten. Naar Luther forkastede enkelte kanoniske skrifter, da var det netop som troende: hans i skriften grundede kristelige bevidsthed udsondrede visse skriftbestanddele som heterogene. Og muligheden af, at kanon ogsaa optager i sig heterogene bestanddele, kan ikke bestrides; dens samling beror paa en kirkelig afgjørelse, og det er en blivende opgave, altid paany at forvisse sig om dennes retmæssighed. I denne prøvelse spiller den dogmatiske kritik, der maaler skrifternes indhold efter den centrale kristelige bevidsthed, en betydelig rolle. Kun er ikke den enkelte som saadan, men alene kirken det fuldt skikkede organ for denne prøvelse. Den enkelte vil aldrig kunne optage i sig den kristelige sandheds hele fylde; han er derfor altid i fare for at anse som heterogent, hvad der dog i virkeligheden er et moment. Kirken derimod er ved sine mangeartede erfaringer gjennem tiderne, ved den hele rigdom af kristelige individualiteter, som den omfatter, sikret mod en saadan ensidighed. Et andet vigtigt værn ligger forøvrigt i prøvelsen af overleveringens ydre vidnesbyrd, der altid maa gaa haand i

haand med den dogmatiske kritik. Kravet om en saadan prøvende vurdering af de ydre vidnesbyrd, som Luthers kanonkritik *ikke* opfylder, bringer traditionens betydning og dermed sandheden i det romerske traditionsprincip til udtryk.

Men selv om resultatet af kirkens kanonkritik bliver dette, at den forvisser sig om alle kanoniske skrifter som retmæssige bestanddele af kanon, har alligevel den dogmatiske kritik sin store opgave. Idet betragtningen er rettet mod aabenbaringsdokumenternes religiøs-sedelige indhold, gjælder det om at erkjende den guddommelige sandheds gradvise historiske udfoldelse og dens mangeartede nuancering paa ethvert aabenbaringstrin. Selvfølgelig er dette kun muligt i sammenhæng med en historisk betragtning af omfattende natur; det er specielt kun muligt under forudsætning af en sproglig-historisk udlæggelse af kildeskrifterne. Men ligesom denne udlæggelse fremfor alt kræver kongenialitet med kildeskrifternes aand, saaledes er den videreskuende erkjendelse af den hele aabenbaringssandhed betinget af, at den erkjendende virkelig besidder den rette aandelige maalestok, hvorefter han kan «bedømme alt» (smlgn. 1 kor. 2, 15—16). Denne maalestok har den troende i sin centrale kristelige bevidsthed. Paa dette omraade, møder vi derfor ligesaa vel som ved den egentlige kanonkritik *troen selv* som kritisk princip. Men da den troende bevidsthed selv grunder sig paa skriften, vil det indsees, at det dybest seet dreier sig om en bedømmelse *af* skriften *ved* skriften.

Er nu ved betragtningen af den dogmatiske eller bibelteologiske kritik den opfatning modbevist, hvorefter troen simpelthen er et ikke-kritisk princip, saa er det den næste opgave ved en udvikling af den i engere forstand *historiske* kritik at godtgjøre, at den ikke med nødvendighed er et ukritisk. Med forsæt siger jeg: ikke med nødvendighed. Thi at troen oftere har *vist sig* ukritisk, og at ogsaa uberettigede forudsætninger har gjort sig gjældende og hindret det sunde kritiske arbeide, skal naturligvis ikke benegtes. Men hermed er ikke bevist, at enhver kritik under troens forudsætning maa blive ukritisk, eller at ogsaa den rigtig fattede troesforudsætning anviser kritikken vilkaarlige skranker.

Overveier vi nu kritikkens forhold til frelseshistorien i dens ydre forløb, da kommer først og fremst dette historieløbs menneskelige side i betragtning, den side, hvorefter den hellige historie slutter sig sammen med den naturlige historiske udviklingsgang og

kun derigjennem hæver sig over denne, at den er gjennemvirket af specielle guddommelige forsynstanker og styres mod et specielt maal. Paa dette omraade er kritikkens ret ganske indlysende. Man maa give afkald paa at bringe skriftens faktiske beskaffenhed til udtryk, om man ikke vil indrømme, at de historiske beretninger i skriften hyppig korrigerer hinanden indbyrdes og derved ogsaa erklærer sig selv istand til eventuelt at modtage korrektur af ikke-bibelske kilder. Ganske vist, de beherskende forsynstanker og det foresvævende maal, med andre ord historiens tendens og retning, kan kun troen og den religiøse betragtning rettelig erkjende. Men væsentlig uafhængig af denne erkjendelse lader begivenhedernes ydre forløb sig faststille; troen kommer herunder ikke i betragtning, det skulde da være ved bestemmelsen af enkelte begivenheders aarsagssammenhæng. Heri ligger muligheden af, at troen netop paa dette omraade kan modtage overmaade megen lærdom af en rent «forudsætningsløs» kritik. Udviklingsgangen er for troen som for kritikken den samme; kun at hvad kritikken, hvis den ikke vil anerkjende troens totalbetragtning, maa stille under synspunktet af en menneskelig evolution, det betragter troen under synspunktet af den guddommelige ledelse. Naturligvis kan og maa ogsaa i det enkelte kollisioner indtræde. Troen vil her som overhoved afgjort være den konservative, der saavidt mulig søger at udjevne modsigelser og undgaa berigtigelser Denne konservative tendens indeslutter ikke sjelden en tilbøielighed til at urgere det logisk mulige paa det historisk sandsynliges bekostning. Ja, det maa indrømmes, at heraf kan udvikle sig en formelig rationalisme inden selve de ortodoks-troende kredse, idet man uden principielt at benegte kritikkens berettigelse dog med subtil spidsfindighed søger udveie til at afværge kritiske resultater[1]. En saadan praksis maa bestemt dadles. I en mangfoldighed af tilfælde regner historien blot med det sandsynlige, og det er en tarvelig trøst at kunne opvise den abstrakte mulighed af en antagelse, der har al historisk sandsynlighed imod sig. Paa denne maade vil bibelen ikke støttes. Men paa den anden side er det sikkert, at kritikken, hos hvem den sondrende og opløsende tendens er ligesaa fremtrædende som hos troen den forbindende og harmoniserende,

[1]) Med fuld ret karakteriserer saaledes prof. *Buhl* (i fortalen til sin: Det israelitiske folks historie) forsøgene paa at tilsløre og bortforklare bibelens ufuldkommenheder som apologetisk rationalisme.

let faar en tilbøielighed til at urgere alle modsætninger og unødig tilspidse disse. Trænger derfor troen til paa dette omraade at lære frisind, saa trænger kritikken paa sin side til at lære maadehold og ærbødighed for overleveringen, ligesom den, hvis den ikke tilegner sig troens hovedbetragtning, bliver uden den virkelige forstaaelse af det historieløb, hvis ydre omrids den selv fremstiller.

Har vi saaledes overfor frelseshistoriens menneskelige side indrømmet kritikken al frihed til at sammenligne og sondre, saa stiller sagen sig derimod anderledes, naar vi vender os til den guddommelige side af frelseshistoriens ydre forløb, med ét ord: den underfulde. Ganske vist kan ogsaa her en skriftens selvkritik finde sted, og dennes resultater maa naturligvis uforbeholdent anerkjendes. Forskjellige skriftberetninger kan saaledes korrigere hinanden med hensyn til en underfuld begivenheds ydre form; et ganske ugjennemsigtigt under kan f. eks. ved denne selvkritik omsættes til et under af det guddommelige forsyn, hvorved en naturlig formidling indlyser[1]). Ja, erkjendelsen af saadanne naturlige formidlinger eller tilknytninger kan endog hentes fra naturbetragtningen[2]) eller eventuelt ogsaa øses af ikke-bibelske historiske dokumenter[3]). Imidlertid vil alt dette sikkert kun gjælde for et mindre antal tilfælder. I regelen vil kun en enkelt beretning foreligge, og en anskueliggjørelse af den ydre form vil ved flerheden af undere vistnok simpelthen være en umulighed. Da tilspidser afgjørelsen sig til et valg mellem anerkjendelse af begivenheden og dens betragtning som «produceret kjendsgjerning». Selv en art «produktion» af underfulde kjendsgjerninger tør nu vistnok heller ikke paa forhaand absolut bestrides af den troende betragtning. Netop naar man anerkjender underet som en virkelig

[1]) Som eksempel kan nævnes dobbeltberetningen om israeliternes overgang over det røde hav. Oprindeligst er aabenbart jahvistens fremstilling, hvorefter en heftig østenvind i løbet af natten lægger havet tørt. Indarbeidet er en senere beretning (smlgn. 2 Mos. 15, 21 ac, 22—23), der lader vandene dele sig og staa som en mur paa høire og venstre side, idet Moses rækker sin haand ud over havet.

[2]) Eksempel: de ægyptiske landeplager.

[3]) Ved Sankeribs bekjendte nederlag bestyrker saaledes Herodots fortælling, hvad forøvrigt allerede en sammenligning mellem 2 Kong. 19, 35 og 2 Sam. 24, 15—16 gjør sandsynligt: at der ved Jahves engel, der slaar de 185 000 mand, er at tænke paa en rivende pest. (Buhl, pag. 204).

bestanddel af frelseshistorien, maa man medgive den mulighed, at de virkelige undere er blevne udsmykkede eller endog forflerede, at doubletter er opstaaede (paa grund af mindre nuancer i overleveringen) o. s. v. Det viser sig her bedst, at der ikke er tale om pludselig og uformidlet at sige stop til kritikken. Det skal *ikke* være den forment at befatte sig med frelseshistoriens underfulde side. Men vel maa troen kræve denne betragtet under en bestemt *principiel forudsætning,* som fra troens standpunkt aldrig kan erkjendes for vilkaarlig, men netop maa betegnes som den eneste, der giver haab om historisk forstaaelse. Jeg bemerkede allerede ovenfor, at naar andre kriterier svigter, opererer den historiske kritik overhoved, og det med fuld ret, med et almindeligt begreb om det historisk mulige og sandsynlige. Med dette for øie indsees klarest den principielle forskjel mellem den «forudsætningsløse» (ↄ: profanhistoriske) og den troende kritik. Den forudsætningsløse kritik, selv om den ikke absolut bestrider underets abstrakte mulighed, gaar ialfald ud fra forudsætningen om dets uvirkelighed eller dog absolute usandsynlighed. Ethvert under er her netop *som under* utroværdigt eller tvilsomt, og med glæde gribes alle hypoteser, der formaar at fjerne et saa irrationelt moment fra den historiske beretning. Paa profanhistoriens omraade er denne fremgangsmaade sikkerlig ogsaa berettiget. Men umulig kan troen, hvis den ikke vil opgive troesprincippet i dets selvstændighed, acceptere en saadan kritik overfor frelseshistorien, om hvis underfulde karakter den er religiøst forvisset. Ganske vist kan det enkelte frelseshistoriske under være den troende tvilsomt: men vel at merke aldrig, *fordi det er et under.* Thi et under inden frelseshistorien er for den troende ligesaa lidt noget fremmed, som inden profanhistorien en berettet naturlig begivenhed i og for sig er mistænkelig. Kritiserer han ikkedestomindre et enkeltunder, da vil det være ud fra specielle mistænkelige indicier i overleveringen, ud fra dets tilsyneladende hensigtsløshed eller lignende. Men principielt ser den troende i underet en væsentlig bestanddel af frelseshistorien, saa at han snarere maatte undre sig, hvis hans nærmere betragtning af den *ikke* stillede ham overfor en flerhed af undere. Hermed er imidlertid givet, at den troende, naar han overfor frelseshistorien kræver en kritik under troens forudsætning, ikke blander en *vilkaarlig* og *uvedkommende* forudsætning ind. Om underet kan man dybest seet kun forvisses ad religiøs vei. Selv

religiøst overbevist om frelseshistoriens underfulde karakter, maa derfor troen i den historiske forsknings eget navn kræve anerkjendelse af underets mulighed og sandsynlighed, kræve villighed til at «regne med underet». Thi først den forskning, som gaar ind herpaa, bringer sig selv i overensstemmelse med sin egen gjenstands eiendommelige natur. Den «forudsætningsløse» kritik derimod gaar ud fra en forudsætning, som troen overfor frelseshistorien maa dømme som *uhistorisk.*

Efter hvad jeg tidligere har udviklet om troens forhold til frelseshistoriens centrale kjendsgjerning, vil det være overflødigt nærmere at dvæle ved, *hvad* der giver den troende den religiøse vished om frelseshistoriens underfulde karakter; det er frelsesoplevelsens møde med Kristus, det personlige under. Derimod tør det have sin betydning at betone, hvorledes frelseshistoriens hele komplicerede beskaffenhed forbilledlig udpræger sig i den centrale frelseshistoriske kjendsgjerning. Thi ogsaa Jesu liv har en menneskelig side, og om en lang række enkeltheder i hans jordiske færd maa det ubetinget erkjendes, at de kan kritisk faststilles, uden at troen derunder kommer i betragtning. Alligevel vil det rette synspunkt for forstaaelsen af hele hans liv kun være givet i den troende totalvurdering af ham, vundet gjennem et troende vidnesbyrd. Og denne totalvurdering vil blive betydningsfuld ogsaa for afgjørelsen af en mængde enkeltspørgsmaal, saaledes sikkert for den kritiske prøvelse af Jesu selvvidnesbyrd og for bedømmelsen af hans ydre undere. Ikke er hermed en vilkaarlig forudfattet mening om Jesus skudt forud for den kritiske undersøgelse af hans person. Thi troen er overbevist om, at *dens* principielle betragtning af Jesus, skjønt den hviler og maa hvile paa religiøs tro, dog netop er den sande historiske betragtning af ham, der vil bekræfte sig som den rette nøgle til overleveringens forstaaelse. Forsaavidt kan den troende ogsaa trøstig hengive sig til det haab, at troens betragtning vil kjæmpe sig frem til seier i den sande videnskab. Men dette ingenlunde saaledes (som man fra en enkelt troende side mente), at en «forudsætningsløs» kritik vil levere det historiske *bevis* for rigtigheden af troens opfatning, idet den ad en anden vei kommer til samme resultat som denne. Til troens resultat kommer man *kun* ad troens vei. Men vel kan selve den «forudsætningsløse» historiske undersøgelse blive en dragelse henimod troen, en tilskyndelse til at tilegne sig dennes forudsætning

og dermed den dybe og fulde forstaaelse af frelsens historie. Allerede den videnskabelige beskjæftigelse i sig selv er en alvorlig opgave, der opdrager til videnskabelig sandhedskjærlighed; med fuld ret tales der ogsaa om en videnskabelig samvittighed. Men et dobbelt maal af alvor, af opdragelse og af *dragelse* ligger der i den sandhedssøgende videnskabelige beskjæftigelse med Guds aabenbarings historie. Og derfor er det for den troende et berettiget haab, at enhver, der med ærlighed søger den historiske sandhed overfor frelsens historie, vil føres frem til at søge dens *aabenbarings-* og *frelses*sandhed ad den gamle, enfoldige vei.

Ser vi nu tilbage paa troen og kritikken i deres forhold til frelseshistorien, da maa det siges, at de hver for sig repræsenterer en berettiget betragtning, men med tendens til at gjøre denne gjældende paa ensidig maade. Troen fæster sig først og fremst ved frelseshistoriens guddommelige side, dens øie hænger med glad undren ved Guds store gjerninger og tanker, men de menneskelige formidlinger, de finere nuanceringer er den tilbøielig til at overse eller at ofre mindre interesse. I virkeligheden har den heri et træk tilfælles med den hellige historieskrivning selv. Anderledes den kritiske forskning: dens interesse knytter sig fremfor alt til den distinkte erkjendelse af de mange forbindende led, der gjør det historiske udviklingsløb begribeligt, til opvisningen af de utallige smaatræk, der kan bringe os den hellige historie menneskeligt nær. Man kan finde den betragtning, hvorimod troen tenderer, barnlig og naiv: den er det. Men heller end at spotte en from barnlighed, der dog har syn for det væsentlige og dybeste, skulde man revse den smaalighed, den benegtelses- og ødelæggelseslyst, hvortil en hensynsløs kritik saa let henfalder; ogsaa saadan fremfærd kan minde en om barnet, kun ikke om dets elskværdigste sider. Ret er det under alle omstændigheder, at begge betragtninger lærer af hinanden. Troen kan lære af det kritiske arbeides resultater, at Guds storhed ogsaa speiler sig i de smaa ting, at hans førelser ogsaa derigjennem bliver os herlige, at de ligger for os i større gjennemsigtighed. Men kritikken maa atter og atter lade sig minde om, at al historisk metode og al kritisk analyse endnu ikke giver forstaaelse af frelseshistoriens virkelige indhold og eiendommelige beskaffenhed: en saadan forstaaelse er i aand og sandhed kun mulig for den, der troende fatter frelseshistorien *som* frelseshistorie. For den enkelte harmonisk at forene troens enfold

og kritikkens frisind vil altid være en vanskelighed, ja maaske en umulighed. Det er vor menneskelige udviklings kaar, at den bevæger sig frem gjennem modsætninger; og saa maa det ogsaa være paa dette omraade. I lange tider havde troen overseet frelseshistoriens menneskelige side og den kritiske betragtnings ret. Saa er det naturligt, at kritikken søger en grundig revanche, og at modsætningen tilspidser sig. Men denne modsætning kan atter overvindes. Den kan det og den skal det, trods de store vanskeligheder; thi opgaven er ikke nogen enkelts, opgaven er *kirkens*. Kirkens sag er det, gjennem tidernes veksel at arbeide sig frem til den fuldt og alsidigt udviklede vished om den hellige histories kildeskrifter og den hellige histories eget forløb. Og i dette arbeide indtager ogsaa den videnskabelige kritiske forskning sin betydningsfulde plads. Den kritiske forskning, som al sand teologisk stræben, er en forskning ud fra det kristelige samfund og i dettes tjeneste. Men over alt kirkens arbeide hviler Guds skjærmende og ledende haand. Og derfor tør vi trøstig bygge paa den forvisning, at *den i kirken levende tro* baade vil have kraft til at hævde den gamle kristendom under tidens kampe og vil være sterk nok til at gjøre det videredannelsens og omdannelsens arbeide, som den ikke kan undgaa, naar den søger at forvisse sig om sin egen historiske grundvold, naar den med vor nyere tids hjælpemidler vender sig til en nærmere undersøgelse af Guds historiske aabenbaring, saadan som den er bevidnet i hellig skrift.

FOLKESKOLELÆREREN OG FOLKELIVET.

Af overretssagf. Sam. Johnson[1]).

Det foreliggende spørgsmaal forekommer mig i høi grad tidsmæssigt. Kjernetanken i nutidens kultur og samfundsliv er individualitetens ret, den enkeltes krav paa frit at faa udvikle sine evner og kræfter, og denne tanke i forbindelse med det saa meget i munden førte løsen: «liv, ikke lære!» lægger spørgsmaalet om skolens forhold til livet og lærerens ansvar overfor den opvoksende slegt ganske nær ind paa ethvert samfundsinteresseret sind.

Spørgsmaalet er jo imidlertid langt fra nyt. Helt fra meget gammel tid har der været ofret arbeide paa den tanke, at læreren burde have en anden og større gjerning end blot den at bibringe lærlingen en vis afmaalt mængde kundskaber. Vi kjender jo f. eks. fra det gamle Spartas historie, hvorledes man der førte skolen i forbindelse med livet paa den maade, at man lod hele ungdommens opvekst og liv, hele opdragelsen, foregaa i skolen under læreres opsigt og veiledning og uden enhver paavirkning fra anden kant, særlig da fra hjemmene.

Denne fremgangsmaade: at føre skolen ud i livet gjennem at føre livet, hjemmet ind i skolen, har imidlertid aldrig vist sig heldig i længden. Det kan gaa glimrende til en tid med slig statsopdragelse, slig aandelig uniformering; men det gaar ikke længe. I nutiden synes det samme princip — foruden i visse socialistleire — at være adskillig oppe i Tyskland, særlig i Preussen. Men det tør vistnok ogsaa være altfor sikkert, at man i Tysklands kultur og nationale liv allerede kan merke uheldige virkninger af den indflydelse, dette princip der har faat paa skolevæsen og læreruddannelse.

I Norge har spørgsmaalet om, hvad som skal forbinde skolen med livet, endnu vistnok været lidet oppe. Vort ældste tilløb til

---

[1]) Bearbeidet gjengivelse efter hukommelsen af et indledningsforedrag ved lærermøde paa Tønset 28de December 1893.

statskontrolleret almenundervisning paa landsbygden reducerer sig vel omtrent til de to artikler «om presternes embede med ungdommens undervisning» i 2den bog af Kr. V. lov, hvor det indprentes «prester, degne og deres substituter» at undervise ungdommen i børnelærdommen om søndagen eller, saa tidt det er muligt, en anden dag i ugen og paase, at forældre holder sine børn og unge tyende til at søge denne undervisning og tillige selv lærer fra sig, hvad de har lært, «indtil de af presten og degnen rettes . . . og ydermere i Lutheri forklaring kunde undervises». Dette er jo efter vore begreber svært lidet af skole og endnu mindre af forbindelse mellem skole og dagligliv. For den saakaldte «lærde skole» findes imidlertid allerede fra den tid en merkelig bestemmelse om, at lærerne skal give agt paa elevernes nemme og altid, naar de er over det tolvte — eller sekstende — aar, udtale sig til forældrene om, hvad de anser børnene skikkede for i livet o. s. v. Dette er et for den tid ganske merkeligt træk af videregaaende interesse for børnene fra skolens side; men det gjaldt jo, som sagt, kun den lærde skole.

Imidlertid udvikledes dog af den ringe begyndelse til en folkeundervisning, som jeg nys nævnte, efterhaanden — og derfor har vi da nærmest presterne at takke — et noksaa eiendommeligt og netop for det spørgsmaal, vi her har for os, interessant skolevæsen. Jeg mener *omgangsskolen*, slig som den i praksis og efter tidens behov udviklede sig for tilsidst at faa lovbestemt organisation i 1827 ved den samme lov, som desuden ogsaa gav den første anvisning til fast skolevæsen for landsbygden.

Omgangsskolelæreren havde ingen lovbestemt uddannelse; de, som anvendtes i den stilling, var i regelen folk, som ved et eller andet tilfælde havde lært lidt mere — først og fremst kanske i livets skole — end folk flest, havde faat et lidt mere opladt syn, lidt mere overblik, høstet et mere eller mindre spredt og tilfældigt kundskabsforraad udenfor det i bygderne gjængse maal, folk, som under en mindre stavnsbunden livsførelse og under livets vekslende tilskikkelser i regelen havde opnaaet — og det var vistnok hovedsagen — en *mere udpræget personlighed*, et fuldere og dybere menneskeligt præg, en større almensans og menneskekjærlighed.

Hvad disse mænd, der de gik paa sin fod rundt i bygden og holdt skole kring i stuerne, medens manden tæljede sit økseskaft og konen sad med sin rok, hvad de *skulde* lære børnene,

ja, det var saamænd lidet nok; det var lidt læsning og saa grunddragene i en religionsundervisning, lidt bibelhistorie og lidt dogmatik, katekismus eller forklaring efter omstændighederne; efterhaanden som tiden gik, ogsaa lidt regning og skrivning. Men hvad de i virkeligheden *lærte* børnene, og hvad de *virkede paa* børnene, og hvad de virkede paa forældrene med — og i hjemmene —, ja, det var sandelig noget meget, meget mere: det kan vanskelig vurderes for høit. Vi har vidnesbyrdet om det i den aandelige vekst, det norske landsfolk skjød fra 1820-aarene fremover mod 50-aarene; vi ser, hvorledes det vokste frem til kommunalt selvstyre, til politisk myndighed, til national bevidsthed, til kultur.

Og vi har vidnesbyrdene fra de mange bondefødte aandens mænd, vort fædreland har at opvise netop fra den generation, som nu smaaningom gaar til hvile. Neppe én af dem, uden at han ved at fortælle om en slig omgangsskolemester, som vakte ham og lærte ham og støttede ham, og som faar hans evnerige og virksomme manddomsaars varme tak. Jeg nævner bare en Vinje, en Jørgen Moe, en Folkestad. Der er eksempler nok. Og vi husker en skikkelse som Baard skolemester i «En glad gut». *Han* er idealiseret; men billedet giver han os.

Faglærdommen kunde være liden nok: men ved siden af den, ja, vi kan sige tiltrods for den, tiltrods for, at den smule faglærdom laa fjernt nok fra livet og folkets daglige gjerning, aabnede omgangsskolemesteren ind til bøndernes hjem og ind til børnenes sind — baade i undervisningstimen og — kanske mest — i samværet ellers — kanaler for udenverdenens kultur, den *han* stumpevis fik tag i og tidt gjengav paa snurrig vis, tidt med tilsætninger og misforstaaelser, men altid slig, at det blev siddende, og slig at det virkede befrugtende baade til tanke og gjerning. Han gjød liv i de ældre og karakter i de yngre, fik tag i de voksne som i de smaa og skabte paa sin stille vis ikke bare flinke *skolegutter* og *skolejenter* — *den* flinkhed blev kanske ikke altid saa stor —, men *flinke og brave mennesker for livet.*

Og kraften og elasticiteten, den stadig nye og ungdommelige livfuldhed under denne sin gjerning, den hentede omgangsskolemesteren igjen i vekselvirkning netop fra dette samliv i hjemmene, fra deltagelsen i hvermands daglige syssel og fra den personlige omgang med børn og ungdom. Særlig kanske dette sidste. De var *barnevenner* de gamle skolemestere, ikke bare barne*lærere*; de

fulgte børnene i deres leg, og de havde øie med ungdommen under dens moro, nød dens tillid i tilvekstens og modningens livsfyldige, men kritiske tider, og blev igjen herunder selv praktiske beviser for den gamle sætning, at intet gavner mere den voksnes udvikling end omgangen med børn og ungdom.

Det er ikke langt fra, at vi tør sige, omgangsskolelæreren var — i forhold til sin tid — idealet af en lærer.

Forholdet er nu forandret. Vi kan ikke nok være glade over, hvor langt vor moderne folkeskolelærer i kundskabsfylde og i kjendskab til de sunde principer og metoder for undervisning og faglig kundskabsmeddelelse staar over den gamle omgangsskolelærer. Det er et stort fremskridt, som ligger i den systematiske, den — som vi kan kalde den — akademiske uddannelse af folkeskolelærere og i den tilsvarende udvikling af folkeskolen selv. Men saa er der ogsaa en stor fare; der viser sig en allerede øinefaldende skjævhed netop ved dette *akademiske* præg over lærer og skole.

Der er kommet ind i sproget en glose, som tidt bruges i forhastet dømmesyge, men tidt ogsaa med føie, og som ikke betyder noget godt: «seminaristisk».

Ved et universitet — for at tage et eksempel fra den i ordets mest vanlige betydning akademiske verden — er det som regel saa, at selv den mest aandfulde og livfulde professor, manden med den fremragende personlighed og den dybtformede karakter, han kommer op paa sit kateder og holder sin forelæsning og gaar sin vei igjen, personlig ubekjendt med sine tilhørere, oftest kanske ukjendt endog med deres navne. Her bliver intet personligt samliv, menneske med menneske, intet fællesskab udenfor den faglige interesse, ingen direkte paavirkning og veiledning fra lærer til lærling med hensyn til sindsretning, viljeliv, karakter, kort sagt hovedets og hjertets kultur i det hele. Nu, — ved et universitet vil det i regelen ikke kunne være anderledes, bør maaske heller ikke være det; ialfald kunde det modsatte kanske i mange henseender virke uheldigt.

Men ved folkeskolen bør det være anderledes. Skolens, og da særlig folkeskolens, maal er jo ikke fagdannelsen, men netop at indvie børnene til det voksne liv, dagliglivet, at udvikle og mest mulig modne dem til voksne borgere og voksne kristne.

Og da bliver det en stor fare, naar læreren staar afsondret fra børnene slig, at hans befatning med dem indskrænker sig til

skoletimerne; det bliver til stor skade for børnene og — i vekselvirkning — en stor fare for læreren selv. Vi kjender kanske en og anden prest, der, skjønt han baade er en gudfrygtig og samvittighedsfuld mand, dog staar fremmed for sin menighed. Det er ikke bedre, naar læreren staar fremmed for *sin* menighed. Og naar det bare skal være skolens undervisningsarbeide, som binder sammen, dette undervisningsarbeide, som jo desuden saa let medfører i høiere grad end fornødent, at barnet faar at gjøre med et nyt sprog og en ny, fra dets dagligliv vidt forskjellig fremstillingsmaade, — naar det bare skal være dette undervisningsarbeide, som binder lærer og børn sammen, og naar læreren trods megen kundskab og kundskabsmeddelelse har liden interesse og agtelse for den daglige opdragelse, det daglige liv i barnets hjem, — ja, da bliver han nødvendigvis fremmed for *sin* menighed, for børnene og de unge, — ja, for hele sin kreds med.

Der er altid et mellemrum mellem skole og hjem, i grunden det samme mellemrum, som mellem teori og praksis.

Ligesom vi nu ved, at tidt den bedste teoretiker er den sletteste, ubehjælpeligste praktiker, saaledes bliver ofte den flinkeste skolegut en yderst maadelig kar i sit livs daglige gjerning, for ikke at tale om i samfundets borgerarbeide og paa den kristnes løbebane. Og i hvert fald er det altfor ofte saa, at bliver en ungdom nutildags en flink og brav og god mand, saa er det *ikke* barneaarenes skolegang, han har at takke for det: *den* har været uden nævneværdig indflydelse paa ham; kanske har han ofte netop først taget vekst, efterat skolens paavirkning og kundskabsmedgift gjennem fossende vildskabsaar eller dødvandet i et døgenigtliv var skyllet ud af ham.

Aarsagen til disse foreteelser er vist først og fremst, at det mellemrum, jeg nævnte, mellem skolen og livet ikke er udfyldt, overgangen ikke formidlet.

Ganske, som vi ved, det mangen gang har sig med det religiøse, at det er et bedekammer helst paa mørkloftet og til søndagsbrug; man gaar did i følelsesstunder eller fristunder; men i dagliglivet og dagslyset, under de menneskelige evners daglige brug, faar religionen ikke være med. Det er mellemrummet, som ikke er udfyldt, overgangen, som ikke er formidlet.

Ganske saadan med mellemrummet mellem skolen og livet.

Og her har læreren en gjerning at gjøre, en ligesaa stor og ligesaa vigtig gjerning, synes jeg, som selve undervisningen.

Folkeskolens kundskabsmeddelelse, rig og mangfoldig, som den nutildags byder sig frem, er som en sterk, strømmende elv med friske vande og stor magt. Men dagliglivet i landsbygdens kaar, den daglige gjerning, levesættet og brugsmaaden, det *praktiske* kulturstandpunkt er mere som et tjern, et stillestaaende vand. Det kan piskes i storm eller smile i solskin eller kruses i milde luftninger; men det fornyer ikke sig selv; der bliver det samme vand, og kommer det ikke i forbindelse med elven, saa bliver der grønske, forsumpning, forkrøbling, og lidt om senn saa gror det igjen.

Ja, er det ikke saa? Er det ikke saa, at naar det gjælder skolekundskab, teoretisk dannelse, finder landsens folk det ganske naturligt, ja, kræver det, at barnet skal komme længere end forældrene. Men naar det gjælder dygtigheden for livet, erkjendelsen af den praktiske bedrifts krav, spørgsmaalet om forandring i det tilvante indenfor livets dagliggjerning, saa vil de gamle nødig gaa med paa, at de unge her kan eller bør gaa udenfor det generationsprøvede, gaa ud over det tilvante og længere frem. Da høres det saa ofte: Aa ja, du lærer nok snart, at sligt gaar ikke; kan du bare blive saa flink og saa dygtig som far din og greie det paa samme maade, som han gjorde, saa kan du sandelig være fornøiet. Dette er jo noksaa naturligt og forklarligt.

Men her er det, læreren skal træde til. Han skal være grøftegraver mellem elven og tjernet.

Eller: vi ved, at ved et stykke zink og et stykke kobber kan vi faa en elektrisk strøm; men først maa vi bringe dem i forbindelse gjennem en syre. Læreren skal gjøre syrens arbeide, som bringer forbindelsen tilveie, strømmen i gang.

Jeg tænker, der vil indvendes: Ja, dette er bra nok, men har ikke *hjemmene* først og fremst pligten paa sig her, pligten til at samarbeide med skolen? Og hvorledes skal en folkeskolelærers tid og kræfter og udkomme strække til for dette? Har han ikke for sin tarvelige løn saa evig nok med den egentlige skolegjerning, som jo sluger baade selve skoletiden og mere til? Og nødes han ikke ligefrem for at leve, til at have bierhverv, f. eks. gaardsbrug, som rundelig kræver al den tid, han kan afse fra skolegjerningen?

Jeg vil svare: ganske vist, hjemmet *har* pligten overfor det, vi her taler om. Men mange hjem er svært lidet skikket til at opfylde dem. Skal vi derfor vente paa hjemmene, faar vi vente længe. Og selv de bedste hjem, de hjem, hvor forældrene i aandelig kultur staar jevnt med lærerstanden eller over den, selv saadanne hjem — og hvor mange slige findes der vel paa landsbygden? — er ikke istand til at gjøre denne gjerning saa godt som læreren, fylde mellemrummet mellem skolen og livet slig som han. Han *kan* være børnenes og de unges ældre *kamerat* og *ven;* hvor mange forældre kan egentlig det?

Og har læreren først interessen og det aabne øie for tingen, saa finder han ganske vist tid og anledning.

Hvor liden brøkdel af et menneskes liv er ikke tilsammentaget de øieblik, han tilbringer sammen med venner i kameratslig, tvangløs og arbeidsfri omgang? Men i hvilken grad bestemmes ikke menneskers udvikling af disse stunder?

Bare frikvarterene mellem skoletimerne, naar læreren rigtig nytter dem, kan udrette store ting. Bare det at lære børnene at lege. Eller det at fortælle dem en historie. Eller at tale med dem om forældrenes daliggjerning, gaa ud paa ageren med dem og fortælle dem, hvad der ved omtanke og kundskab kunde gjøres ud af den — eller af kreaturene, som gaar forbi.

Og saa en gang imellem bede skolebørnene — én gang de smaa, en anden gang de ældre — hen til sig i skolen eller i lærerhjemmet om eftermiddagen, uden traktement og sligt, more sig med dem, læse lidt for dem, søge at give dem interesse for fars og mors gjerning, faa dem til at glæde sig over naturen og give agt paa den, til at se sig selv i sammenhæng med slegten, med bygden, med fædrelandet.

Og saa endelig — og ikke mindst — søge børnene i deres hjem, se dem og samle dem om sig der, søge forældrenes fortrolighed og tillid, kjendskab til deres kaar og fremhjælp af deres interesser. Hvor let kan ikke en menneskekjærlig og almeninteresseret lærer med sit udspring i de fælles bondekaar, sine rødder i samme jord, som folket omkring ham, men med sin langt større kundskab og evne til overblik, her give baade yngre og ældre fremstød til det gode, det nyttige og samfundsgavnlige, til sammenslutning mellem granderne om fælles formaal, til fredelig samvirken inden bygden, til forebyggelse af ufrugtbart kjævl og

sladder og intetsigende snak? Hvor mangen en kveldsstund, som ellers var taus og dum og lad og tvær, saa man gik tilsengs i slaphed og vaagned i mismod, kunde ikke paa denne maade bringes til at sprede lys og varme og energi over mange dages liv? Og hvorledes skulde det ikke ogsaa virke foryngende tilbage paa læreren selv og befrugtende paa skolens gjerning, naar forældrene og læreren og børnene fik det slig sammen, at de allesammen stundede efter at se hverandre?

Men endda et: naar børnene vokser til, saa maa skolen slippe taget, og saa er det ofte slig, at hjemmet ogsaa kommer til at miste sit tag i dem. I mange hjem er det saa kleint med det tag, hjemmet har i de unge. Det kan vel mangen gang ikke blive anderledes. *Men læreren, han maa ikke slippe taget,* for ham er det kanske hans bedste opgave at holde det fast. Han maa følge ungdommen videre frem. Har han knyttet baandene ret i skolegangens aar, saa brister de ikke saa let, men knyttes heller fastere siden, efterhvert som den unge ude i livet faar se, at det, han lærte i skolen og fik under omgangen med læreren, er ham til uundværlig hjælp.

Som læreren var børnene en glad og livgivende legekamerat, der opdrog, baade under leg og undervisning, saaledes skal han være de unges fuldtro ven, baade i glæde og i sorg, baade i den daglige optagethed og, naar livets store spørgsmaal melder sig.

Er forholdet ret, har læreren under skolegangens aar været for børnene, hvad han kunde være, saa vil det falde dem naturligt at gaa til ham ogsaa i ungdomsaarene med sine oplevelser og planer, sine forhaabninger og skuffelser, og det vil paa den anden side falde læreren naturlig og kjært at give dem hjælp og raad og følge dem under deres daglige dont og deres vekslende skjæbner, følge dem med sin tanke, sit overblik, sin evne til at lede deres anlæg og deres arbeide i de fornuftigste og bedste spor. Han vil kunne være en drivende og veiledende kraft, ikke bare i deres aandelige liv, men ogsaa i, hvad der, praktisk seet, kanske er vel saa vigtigt for deres første trin paa egen haand, i deres materielle stel, *deres rent økonomiske bestræbelser.*

Naar vi ser al ørkesløsheden, alle de slappe vinterkvelder, al den ungdom, der udvandrer, fordi den ikke herhjemme formaar at tage sig sammen til økonomisk effektivt arbeide, naar vi ser en god del ungdom vokse op til misnøie med samfundet istedenfor til

misnøie med sin egen slaphed, naar vi ser husfliden i den grad forsømt, at rivehoder og hammerskafter kjøbes hos kræmmeren, naar vi i jordbruget ser den gamle slendrian gaa igjen generation efter generation og udarme jordbrugeren, fordi alle de andre næringsveie optager nye metoder og nye ordninger og ny økonomi ligesaa raskt, som jordbruget optager dem sent, — naar vi ser alt dette, skulde vi saa ikke være enige om, at her har læreren noget at gjøre, noget, som intet hjems begrænsede syn og begrænsede omraade og daglige bundethed til fyldest kan udføre?

Og er forholdet ret, saa vil læreren ogsaa være med ungdommen, naar den morer sig. Han vil mindst mulig forsømme anledningen til at være med i deres sammenkomster.

Vi har her i vore bygder en række ungdomsforeninger, der ikke, som de ellers vanlige, nærmest staar paa religiøs grund, men paa almenmenneskelig og tildels, paa en viss maade, paa literær grund. Det er foreninger for læsning, for fri diskussion, for selskabelig underholdning. Vi har jo en slig her i Tønset med. Jeg vil sige: det er nærmest en skam, at formanden i den forening ikke er en lærer, men en sagfører!

Men der danses jo f. eks. saa meget i ungdommens sammenkomster! Ja, kan ikke læreren være tilstede for det da? tager han nogen skade af *det?* Hvis han, som f. eks. jeg, mener, at dans er en mindre udviklende og opdragende fornøielse end de fleste andre, saa bør han jo forsøge at vække smagen for andre, f. eks. tage med sig et og andet godt, som han læser op i pusterummene, eller faa skabt samsang eller musik til afveksling i moroen. Og jo mere han f. eks. har imod dans (jeg ved, der endda er dem, som indbilder sig, at dans i sig selv er djævelskab, og at ingen kristen bør kunne danse), des sikrere bør han være tilstede og søge at lede ungdommens friske sans og modtagelige sind i anden retning. Holder han sig borte, bliver der jo bare saa meget mere af det, han anser som ungdommens forvildelse. Men er han tilstede, og har han søgt børnenes kjærlighed og derfor bevaret de unges hengivenhed, saa vil hans blotte nærvær virke rensende paa ungdomslagets luft og beaande det glade samvær, saa de ikke bliver mattende natterangel, men udgangspunkter for kraft og virkelyst.

Og selv vil han herunder, om han bliver gammel og træt,

forynges og merke, at ungdommen er ikke bare galskaben, den er ogsaa kraften og — fremtiden.

Naa, men læreren har jo som tiest kone og børn; naar skal han faa tid til at være noget for sit hjem, hvis han om søndagskveldene skal søge ungdommens sammenkomster?

Ja, for det første har en lærers hustru giftet sig med hans gjerning, ikke bare med ham selv, for det andet er det sikkert som en laas, at er en lærer barnekjær og ungdomskjær i den mening, her er talt om, saa vil hans tid nok strække til for hans hjem; han vil blive mere for sit hjem end nogensomhelst tværdriver, der sidder alene sammen med kone og børn hver evige kveld mellem nytaar og jul.

Og desuden: der kræves ikke det ugjørlige. Der kræves bare af læreren som af alle andre, at hvis han erkjender noget for rigtigt at være, skal han af al magt prøve at indrette sig derefter; han skal ikke gjøre *mere,* end han kan forsvare; *men han skal gjøre alt det, han ikke kan forsvare at lade være.* Har han øinene oppe, bliver nok *det* ikke saa lidet.

Ja, men du gaar i det hele ud fra den upraktiske forudsætning, at alle folkeskolelærere skal være idealer, ideelle mennesker!

Nei paa ingen maade. Men det gaar jeg rigtignok ud fra, og det tror jeg om dem, *at de stræver for at nærme sig idealet.* Gjør de ikke det, bør de helst ikke være folkeskolelærere, ikke i kristendom og nødig i noget andet heller. Thi hvorledes skal en blind lede en blind?

Det er ikke saa sjelden, at gamle lærere tales om og sees paa som aldrende skræmsler. Men sligt er en trist krans paa et ofret livs baare, paa trælsomt udslidte manddomskræfters grav.

Bedre synes det da i sandhed at faa den paaskrift, naar man slutter: han var lærer for vore børn; men han var mere end det; han var ikke bare *folkeskolelærer,* men *folkelærer.*

Maalet er stort — og midlerne mange, kanske ligesaa mange som *deres* antal, der søger maalet for alvor. Bare maalet og saa nogle faa af midlerne har jeg her søgt at pege paa.

SENDEBREV

til mine to anmeldere, den ene i «Morgenbladet» 13de december 1893, den anden hr. A. W. i «For kirke og kultur».

Af rektor K. Feilberg.

Skjønt jeg personlig ikke var i nogensomhelst tvil om berettigelsen af den anskuelse, som jeg har fremsat i min bog «Om Kulturbevidsthed og Gudsbevidsthed», tvertimod var ganske vel tilfreds med udenfra at faa et paatryk, der drev mig ud af den tilbageholdenhed, der var en følge af, at det i dobbelt henseende var et fremmed felt, som jeg maatte begive mig ud paa, saa gjorde jeg det dog kun med en viss ængstelse for, at jeg ikke skulde række frem til at gjøre mine opfatninger saa anskuelige, som jeg saa gjerne vilde have dem. Jeg ventede mig indsigelser baade fra teologiens og fra filosofiens side, især fra den sidstes, og var forberedt paa, at jeg skulde blive fristet til at indlade mig i en diskussion, som jeg ikke egentlig ved tilstrækkelige studier var forberedt for. Alligevel er jeg saa overbevist om, at jeg har seet ret i det væsentlige, at jeg vil vove et forsøg paa at komme nærmere overens med mine i overskriften nævnte anmeldere, som allerede har vist, at de er oplagte at følge mig med velvilje og vurdere rigtig mine forsøg paa at finde en tilfredsstillende formulering af den sandhed, som er en livssag for ethvert menneske.

Det kan paa en vis være sandt nok, hvad min anmelder i «Morgenbladet» mener, at den givne definition paa livet, at det bestaar i korrespondance med omgivelserne, ikke griber dybt nok, positivt seet. Men vil dette i grunden sige andet, end at ved alt, hvad der eksisterer i verden, «das ding an sich» hverken kan gribes eller defineres? Fra hvilken side jeg end betragter det, saa kan livets begreb blot findes ved en forklaring af dets aabenbarelse, der maa begynde med begyndelsen og forfølge det i dets udvikling eller begynde med dets almindeligste kjendemerke og vise, hvorledes dette er karakteristisk ogsaa paa alle udviklingens

forskjellige stadier. Det er dette, jeg har forsøgt at gjøre; saavel ved bevidsthedslivet i det hele, som ved troeslivet har det gjældt for mig at gaa trinvis opad for at undgaa konfusionen. Det forekommer mig, at prof. Monrad, som han henviser til, ikke heller har rammet sagens kjerne ved at tage sit udgangspunkt fra det fuldt udviklede bevidsthedsliv, og at de bemerkninger, han selv gjør i sin anmeldelse, der jo rigtignok kun kan være antydende, heller ikke kan føre til noget fuldt tilfredsstillende resultat, fornemmelig, at de ikke rammer det, som jeg har villet sterkest fremhæve, nemlig den umiddelbare bevidstheds betydning. Nærmest kommer dette vel deraf, at jeg ikke har kunnet gjøre mig forstaaet i dette punkt, hvad jeg maa slutte deraf, at han tillægger mig en opfatning, som ikke er min, ligesom ogsaa hr. A. W., naar han dvæler ved, om jeg nærmest trænger en metafysisk eller en psykologisk kategori. Begges bemerkninger synes at forudsætte, at de maa se livet igjennem tænkningens briller for at have den fulde fornemmele af, hvad livet er, medens jeg først maa have fornemmelsen af livet, før jeg i det hele taget kan bekymre mig om at forklare det i tænkning. Deri stikker det vel ogsaa, at jeg ikke ret kan forstaa, at der er nogen reel forskjel paa Monrads opfatning af gudsbevidstheden som et korrelat til selvbevidstheden og min udvikling af den som det overalt drivende moment i den hele menneskelige aandsudvikling eller af, at menneskebevidsthed er umulig uden Gud. En mere indgaaende udredelse af forholdet har det ligget udenfor min plan (og evne) at indlade mig paa; det kom mig kun an paa at akcentuere det umiddelbares betydning i livet selv. Jeg skylder vor gamle nestors tankeklarhed saa meget med hensyn til formuleringen af mine egne tanker om diverse temaer, at det endog tør være, at det oprindelig er hans tanke, som i dette punkt har antaget dette udseende hos mig.

Men naar hans filosofi løber ud paa, at al sand videnskab indeholder et element af religiøs tro, og der i overensstemmelse dermed nedlægges protest mod en aldeles trosløs videnskab, saa kan jeg ikke tilegne mig en saadan opfatning og maa tilskrive vor uenighed en dybere grund. Anmelderen fører min anskuelse herom tilbage til R. Nielsen, og kan for en del have ret heri, men kun for en del. Selv kan jeg føre den tilbage lige til min tidlige ungdom, da jeg hørte om den bemerkning, som tillægges Laplace overfor Napoleon I, at han ikke havde havt brug for

hypotesen om en Gud. Nielsens fortjeneste var, at han skjærpede modsætningen og pegede paa løsningen. Men idet han søgte efter det centrale, rak han kun til at optrække en ny periferi. Trods sin tale om aanden, kom han med al sin veltalenhed kun til at vandre rundt i den nye periferi, fordi heller ikke han kunde komme bort fra, at troen maatte forklares i reflexion. Derfor kunde prof. Monrad tilsyneladende gaa seierrig ud af kampen med sin polemik mod den dobbelte bevidsthed. Men da han selv i sin prolog skulde optrække grundlinierne for en trosvidenskab, maatte han strande paa den samme klippe. Han kunde kun gjennemføre sin enhedserkjendelse ved at miskjende troselementet, hvad der da ogsaa har været grunden til, at han aldrig har fundet nogen tilslutning af teologerne, som, om de end ikke kunde forklare, hvori feilen stak, maatte have tilstrækkelig klar fornemmelse af, at med den forklaring kunde den urolige søgende sjæl ikke lade sig nøie. Derfor skal det nok vise sig, at min spøgende bemerkning om æskerne tilsidst bliver rigtig. Om det end er saa, at systemerne for den sande videnskab kun har sin virkelige betydning i den altid fremadskridende udvikling, saa maa det dog indrømmes, at den videnskabelige anskuelse, forsaavidt som den er bleven færdig, fremstiller sig som et afsluttet system, og naar det saa viser sig, at det i virkeligheden ikke er færdigt, men at man atter maa begynde at søge, samle, korrigere og drage nye konsekventser, saa kommer man, som i vor egen periode, ind i en uklarhedens, uroens og skepticismens tid, i hvilken aandelig ro kun er at finde i det strengt begrænsede arbeide, ved hvilket man forbereder et nyt stadium i udviklingen. Er ro og fred da kun at finde paa disse betingelser — periodevis og som en overgang? Dette arbeide er jo ikke tilfredsstillende i og for sig; men man bemerker det ikke, fordi man altid skrider noget ud over det, for at appellere til det sympatiske i sjælen. Det er i grunden saa, selv for videnskabsmanden; men det viser sig bedst deri, at al filosofisk undersøgelse for den almindelige kultiverede, men ikke specielt filosofisk kultiverede bevidsthed kun bliver tiltalende derved, at den kan appellere til dette dybere i sjælen, som i grunden er vor virkelige evighedsbevidsthed. Derved berører den de strenge i vort indre, hvorfra livets grundakkorder klinger. Men dette beror paa det sympatiske, paa forholdet til den personlige fornem-

melse, som ligger udenfor det videnskabelige i undersøgelsen eller fremstillingen.

Naar M. sætter som bevidsthedens enhed og evighedsbetingelse den i sig selv tilbagebøiede tanke, saa kan jeg deri kun se et stadium paa veien tilbagelagt og ikke individets evighed i det selv realiseret.

Der er nemlig en anden totalitet end den, der aabenbarer sig som almengyldig tanke, nemlig den at føle sit eget individuelle liv som et helt liv. Tanken er ikke det første og maa ikke blive det sidste. Forud for den gaar som dens grund og betingelse fornemmelsen. Det kan dog ikke være Guds eller naturens mening, at fornemmelsen, som er alt livs (endogsaa plantelivets) særkjende og karaktermerke, kun skal være begyndelsen og saa, naar den har gjort sin gjerning som begyndelse, ikke skal have videre betydning, men ophæves i tanken. M. urgerer vistnok paa flere maader, at ophæves vil sige det samme som opbevares, men det gjør den jo i virkeligheden ikke, hvis den ikke vedbliver som umiddelbar fornemmelse; og netop deri har den sin væsentlige betydning for det personlige liv.

Naar altsaa filosofien begynder sin bane med at forkaste sansernes vidnesbyrd som et blot skin (φαινόμενον), saa vender dette sig i livets praksis om til, at tanken selv kun er et skin, hvis den ikke bøies tilbage i virkelig personlig, subjektiv fornemmelse, og dette er, saavidt jeg formaar at se, ikke forklaret derved, at (Monr. prol. t. en v. rel. fil.) «følelseslivet, stedse ansporet og bestemt af sansningen, udlægger sig til bevidsthed, og denne samler sig til begreb og idé, der atter antager umiddelbarhedens form» (d. v. s. fæster sig som overbevisning) «og gaar ind i følelseslivet for deraf i stedse potenseret klarhed at udvikle sig». Dette giver nemlig ikke viljelivet det rette relief, og gjør religion og fornemmelig religionens væsentlige karaktermerke, forløsningen, viljens befrielse fra de hemmende baand, overflødig ved at gjøre den til en uvilkaarlig evolution af tilværelsens foreliggende betingelser, eller ved at sætte dens væsen i dobbelthedens spænding (imellem det uendelige og det endelige) og forklare, at den, idet den sætter sig altid videre maal, tilslut det uendelige selv, væsentlig altid er rettet paa det uendelige og altsaa væsentlig er fri. At dette ikke er en tilstrækkelig forklaring af virkeligheden, har sit fuldgyldige bevis i syndsbevidsthedens magt, naar den først

er vækket, og de rystende sjælekampe, som den kan fremkalde, og som ikke udkjæmpes i teoretiske betragtninger over, at mennesket som aand er væsentlig ude over endelighedens skranker; den dybere grund er, at de befrielsen hemmende baand ikke er endelighedens i og for sig, men selvskabte virkninger af viljens forvendthed, der forhærder sig i en falsk selvstændighedsstræben. Thi det forholder sig desværre ikke saa, som Sokrates i Plat. Protag. mener, at ingen gjør det onde frivillig, men ufrivillig (ὅυδεὶς τὸ κακὸν ἑκὼν ποιεῖ ἀλλ᾽ ἄκων).

Istedenfor, som i M.s ovenanførte formulering, om tanken at sige: «for deraf i stedse potenseret klarhed at udvikle sig», burde det heller hede: for derved at løfte fornemmelsen af livet op i en stedse høiere potenseret sfære og reducere det materielle liv og den materielle sansning og i det hele den falske selvstændighedsstræben til deres intet, hvorved aanden først vil befries for den dødvegt, som ellers altid stanser den i dens evighedsflugt.

Om vi stiger endnu et skridt længere ned end til følelsen, finder vi, at i fornemmelsen er baade følelse og bevidsthed præformerede, og at den nødvendigvis er forbunden med driften til at søge sin egen tilfredsstillelse, hvori igjen viljen er præformeret. Planten fornemmer fugtighedens nærhed og strækker sine rødder ud efter den, fornemmer lysets nærhed og vender sine blade og strækker sin top efter det. Naar Fornemmelsen bliver sig bevidst, søger den at forstaa sig selv og sine betingelser, og naar driften bliver bevidst, søger den at skabe betingelserne for at tilfredsstille fornemmelsen og bliver til vilje. Hvad viljen vil, er vistnok, udvortes seet, endelige objekter og derigjennem tilsidst det almengyldige, men i virkeligheden er det overalt personlighedens tilfredsstillelse i fornemmelse af livet, og i saa henseende er alt objektivt tilfældigt og i grunden ligegyldigt; det eneste gyldige objekt er livet selv. Hvad er det f. eks. det menneske søger, der med lyst, ja selv med lidenskab hengiver sig til hvilkensomhelst sport? Det er den sterkere fornemmelse af liv. Hvad er det, som kjærligheden, ἔρως, søger? Tilfredsstillelsen af livets fornemmelse. Hvad er det, som videnskabsmanden selv søger i sit anstrengte studerende arbeide? Sandhed, klarhed; men hvad vil han saa med denne sandhed og klarhed? Atter den sterkere fornemmelse af livet, her potenseret som aandeligt bevidst liv. Saaledes kan man fortsætte med alle livets aabenbarelser. Men al denne tilfredsstil-

lelse er utilstrækkelig, fordi den enkelte personligheds liv som enkelt er utilstrækkeligt. Selv anakoreten i sin ørken, selv en Simon stylites paa sin søile lever ikke sit eget liv alene. Mennesket maa finde sit supplement i andre personligheder og tilsidst i Gud selv. Dette er her forklaringen af, at livet er korrespondance med omgivelserne. Paa dette trin indtræder den etiske udvikling, og her begynder vanskelighederne ved at leve. For at gjøre livet tilstrækkeligt ved at finde Gud selv maa nemlig viljen slaa om fra kravet til hengivelsen, fra ἔρως til χάρις. (χάρις χάριν γάρ ἐστι ἡ τίκτουσα ἄει, lader Sofokles Tekmessa sige; han vogter sig nok for at sige ἔρως ἔρωτα). Dermed er pligten præformeret.

Dette er det altsaa, som driften og viljen i sidste instans vil, og ikke blot det uendelige i objektiv almengyldighed, og derfor er det ikke nok, at viljen ved sig væsentlig fri ved allerede som aandens aabenbarelse at sigte ud over sin endelighed. Den maa først *gjøre* sig *fri* i etisk liv, og det kan ikke ske uden i Kristi forløsnings tilegnelse. Først deri realiseres livet som livet i Gud og *fornemmes* som salighed.

Saaledes bliver «den abstrakte inderlighed», som M. i sin religionsfilos. (pag. 25) afviser paa grund af dens mangel paa almengyldighed, netop religionens kjerne og det, som først giver det hele sjæleliv dets relief. Det er kun for filosofien, at den er abstrakt. For sjælelivet er den det konkrete, fordi det er deri, at livet fornemmes som saadant. «Men saa er jo alle religioner lige sande», indvender M. sammesteds. Ja, det vilde de være, hvis de var tilstrækkelige, d. v. s. istand til at tilfredsstille fornemmelsen for bestandig. Thi det er vist nok, at enhver, som virkelig har tro, er salig i sin tro — d. v. s. saa salig, som han i sig har betingelserne for at være — midlertidig. Men han kan ikke forblive i den tilstand uden ved forløsningen og retfærdiggjørelsen i Kristus.

Dermed tror jeg ogsaa at have paavist som en misforstaaelse, at jeg skulde have miskjendt betydningen af den objektive verden og den objektive viden og tænkning for aandslivet. Paa forskjellige maader har jeg søgt at vise, hvorledes det netop er dette videns- og tankeliv, som skal fornemmes, forat aanden i sandhed skal kunne udfolde sig efter sine muligheder, stadig mere hæve fornemmelsen op over det materielle og give troslivet en høiere

forklaring, medens denne fornemmelse af livet i tro er det, som giver det dets indvielse i virkelig gudsbevidsthed.

Min anden anmelder, hr. A. W. kan ikke finde sig i, at jeg synes at have gjort mit mulige for at uddybe kløften imellem kulturbevidstheden og gudsbevistheden. Jeg har gjort det med velberaad hu, men ikke for at fremstille dem som uforsonlige. Naar «Morgenbladet»s anmelder i samme opfatning finder, at jeg nærmest synes at betragte kulturen som et nødvendigt onde og tillægger mig en pessimistisk anskuelse, saa kan det kun stikke deri, at jeg ikke kan overbevise mig om, at synden i verden kan beseires ved evolutionsmæssige teorier, men ser syndefaldet — baade historisk og individuelt — faktisk konstateret, og derfor ved, at den altid vil være knyttet til kulturen, det faldne menneskes menneskelige udvikling. Man maa jo — sandt nok — fatte kulturens begreb saa vidt, at man deri ogsaa opfatter troslivet som et moment og et væsentligt moment, men hvis dette ikke er forløst i Kristus, bliver synden fremdeles kulturen tilhørende og trosmomentet utilstrækkeligt. Er dette pessimistisk opfatning, saa deler jeg ialfald skjæbne med skriften selv og med kristendommen.

Jeg har uddybet kløften, fordi forsoningen af modsætninger gjør det nødvendigt, at modsætningerne først er bestemt distingverede og begreberne nøiagtig opfattede, og hr. A. W. synes mig at godtgjøre berettigelsen deraf, naar han trods sin beredvillighed til efter min anvisning at tage «al tanke fangen til Kristi lydighed» (2 kor. 10, 6) alligevel mener, at veien til salighed gaar igjennem kategorier, enten de nu er metafysiske eller psykologiske. Thi vel er tanken istand til her i forkrænkelighedens verden at give aandens liv rigdom og indhold, men spørgsmaalet gjælder jo, om dette er tilstrækkeligt. Det er ganske rigtigt, at skal troslivet videnskabelig analyseres, saa henhører det under psykologiske saavelsom under erkjendelsesteoretiske kategorier. Men denne maade at fatte sagen paa minder mig om en analogi, som jeg maatte trække ved en anden leilighed, og som synes mig at passe netop her. «Er det da nødvendigt for at indlade sig i egteskab at have kjærlighedens psykologiske kategori eller i det hele dens teoretiske forklaring paa det rene?» Da vilde nok verden snart blive affolket; den faar nok nøie sig med en ureflekteret kjærlighed, enten den er sand eller falsk, og er vist bedst tjent dermed, skjønt min interlokutor ved hin leilighed mente: «Ja—a, ja der er dem, som

har den mening». Troen staar i samme kategori som kjærligheden, og den troende hjælper sig fortræffelig uden at spekulere over kategorierne, ja er endog forsaavidt bedre tjent dermed, som han da er mindre udsat for at indbilde sig; at han har tro, fordi om han har kategorien pudset og blank i sit tankeskab.

Der er en spaltning i bevidstheden, der frembringes ved reflexionen. For Kierkegaard kunde det fremstille sig, som om han bar paa en forbrydelse med sin viden om kristendom. For andre gaar det ikke saavidt; men det *kan* være en pine ikke at kunne afgjøre for sig selv, om en følelse eller fornemmelse er umiddelbar virkelig eller kun en reflex af tanken, hvad der naturligvis snarest kommer frem i troslivet (kfr. min bog pag. 133). Denne strid maa man se under øinene. Man skaffer den ikke bort, ligesaalidt som grækerne sin Moira, ved at udvikle den for bevidstheden eller glemme den.

Der er to momenter, som hvert paa sin vis danner basis for etikken, lykken og pligten, og de maa gaa sammen i ét; hvert for sig er de halvheder, som aldrig tilfredsstiller. Er der ingen lykke at vinde ved at opfylde pligten, saa er der heller ingen opfordring til at gjøre den. Saaledes har ogsaa eudaimonismen sin sandhed, naar man forfølger dens konsekvents til enden. Den begynder med driftens tilfredsstillelse; at løfte viljen fra de endelige, sanselige objekter til aandelige, høiere og renere maal er kulturens, reflexionens, videnskabens opgave. Men selv derved naaes ikke frem til virkelig lykke, der ikke bestaar i noget forhold til objekter, ikke engang objektet κατ᾽ ἐξοχήν, det uendelige. Den forudsætter et forhold til person. Det er karakteristisk for filosofiens beskjæftigelse med disse spørgsmaal, at betragtningen maa stanse ved de abstrakte begreber: uendelighed, evighed, personlighed eller det uendelige etc., og at, naar navnet Gud indbringes i undersøgelsen som den evige, uendelige, personen, gjør det indtryk af noget inkongruent, som man straks føler sig fristet til at omsætte i de tilsvarende abstrakter for at faa orden i tankeudviklingen. Er nu det etiske det høieste i aandens liv, og beror dette med hele det indhold, som deraf udvikler sig, det sociale, politiske, økonomiske, paa forholdet til personer, ikke til objekter, hvormed det kun paa anden haand har noget at gjøre; hviler det paa den anden side paa spørgsmaalet om lykke, der er den nødvendige betingelse for, at det kan faa den individuelle indvielse, hvorved det i det hele

kan faa interesse og blive gjenstand for arbeide og udvikling, saa er det ogsaa en nødvendig betingelse for, at der i det hele kan opstaa og bestaa noget etisk, at ogsaa dette forhold fornemmes. Dette sker i kjærligheden, der først fuldkommes i troen.

Paa denne maade faar baade det eudaimonistiske og det etiske sin løsning i kristendommen, hvis maal er saligheden. Udenfor den kan der ikke gives nogen tilstrækkelig etik: kun ad dens vei naar mennesket frem til den gode, den hellige og dermed til saligheden.

Hvorledes forholder det sig altsaa med den gamle strid imellem tro og viden? Der er ingen strid, naar man først er paa det rene med, hvad tro principielt er. Kun saalænge man fæster opmerksomheden paa de ydre historiske omstændigheder og de dogmatiske formuleringer, naar man vil være troende f. eks. ved at bringe skabelseshistorien i overensstemmelse med geologien, eller naar man vil have miraklerne trods deres egenskab af at være mirakler forklarede igjennem en naturlig eller overnaturlig natur, eller naar man vil forstaa synden teoretisk som endelighedens begrænsning og blive syndefri ved teorien, saa er der nok af anledning til sammenstød, uklarhed og skepsis. Men lader man historie være historie og mirakler være mirakler, indtil man har fundet sit livs helliggjørelse i de mirakler, som en troende til enhver tid kan fornemme i sit hjerte i kraft af Kristi opstandelse, saa jevner paradoxet sig i livet til et saligt haab, og den sande videnskab og den faste tro kommer ikke hinanden iveien. Den, som ikke kan naa til dette, vedbliver derimod trods al almengyldighed at være ulykkelig i grunden, fordi striden altid maa blive uforsonet i ham.

Hr. A. W. smigrer mig med det haab, at virkelig min anskuelse under en eller anden form vil blive fremtidens. Jeg haaber det selv, men nærer ved siden deraf frygt for, at, om det skulde opfyldes, menneskeheden alligevel i sin tilbøielighed for at lade aanden repræsenteres af ord, skal gjøre kjærligheden da, ligesom dyden i forrige aarhundrede, til et stikord og atter falde paa knæ og tilbede — kategorien, etiketten. Men det faar da blive fremtidens sag.

ENDNU EN GANG OM UNITARISMEN.

Naar et nyt religiøst samfund kommer og vil virke mellem os, er det et ligesaa naturligt som berettiget spørgsmaal dette: Hvad har det at byde paa? Men det er igjen det samme, som at spørge: Hvad forkyndelse bringer det? Thi forkyndelsen er et religiøst samfunds egentlige gjerning; derved samler det sine lemmer; derved nærer det deres religiøse liv. Men det at spørge om forkyndelsen er det samme som at spørge om troen. Thi det, et menneske eller et samfund forkynder, det er dets tro, saa sandt forkyndelsen er noget mere end en udenadlært lekse.

Det skal være en misforstaaelse at spørge unitarismen om, hvad den tror, mener Tambs Lyche; thi «i unitarismen maa skilnes mellem den enkeltes personlige tro, der helt og holdent er hans egen sag, og de principer, bevægelsen som helhed søger at hævde og samle sig om». Nu vel; men disse «principer» har man altsaa lov at spørge efter, og saavidt jeg forstaar, bliver det det samme som at spørge efter tro. Et samfunds tro er netop «de principer, bevægelsen (eller samfundet) som helhed søger at hævde og samle sig om». Disse principer er for ethvert samfund den samlende og drivende kraft, det grundvæsentlige. De enkelte medlemmers personlige tro er sammenlignet dermed af underordnet betydning for samfundet som saadant.

Men tro kommer hos os først «i anden række», indvender T. L. Det er en misforstaaelse. Tro kommer aldrig i anden række. Tro er saavel hos den enkelte som i samfundet drivkraften, der bestemmer handlingerne og livet. T. L. beraaber sig paa, at der «uden al tro leves saa rene . . . liv, som nogen kirkes helgenkalender har at opvise». Slet ikke. «Uden al tro» lever overhovedet ingen. Hvor der leves et virkelig godt liv, der er der en tro paa noget godt, som driver til det gode. «Man kan tro, hvad i verden man vil, saa man gjør faderens vilje», siger T. L. Han kan umulig mene, hvad han siger. Fr. Nietzsches overmenneske tramper i kraft af sin tro sine svagere medmennesker

ned i støvet; anarkisten slynger *i tro* sin bombe ud; religiøse sværmere lemlæster sig selv eller giver sig hen til grænseløse udskeielser, ogsaa i tro; sligt er dog ikke «faderens vilje».

Det er derfor et fuldt berettiget spørgsmaal dette: Hvad er unitarismens tro?

T. L. giver ogsaa svar paa dette spørgsmaal. Han giver samme svar her i tidsskriftet, som han gav i sin brochure. Han siger: «Da imidlertid tro i en eller anden form ogsaa udgjør et faktisk særkjende for den hele unitarisme, saa søgte jeg at finde et udtryk for denne saa almindeligt, at det vilde tage os alle med. Et saadant er det af mig benyttede, der karakteriserer unitarismen som en væsentlig etisk bevægelse, der ei alene tror (som de rent «etiske samfund») paa en moralsk natur i os, men ogsaa paa en herskende moralsk natur om os — en moralsk «verdensorden». Ganske rigtig. Men saa behøver vi ikke at strides om, hvad unitarismen tror. Vi er begge to aldeles enige om, at som helhed, *som samfund,* tror unitarismen paa en moralsk verdensorden. Videre gaar dens tro ikke. Den har muligens lemmer — ogsaa prædikanter —, hvis tro omfatter mere. Men unitarismen *som samfund* tror paa en moralsk verdensorden og intet videre. Denne tro er det, man fra en unitarisk prækestol er viss paa at faa høre forkyndt. Om man faar høre mere, beror paa omstændighederne. Dette er altsaa, hvad unitarismen har at byde paa.

Jeg undervurderer aldeles ikke denne tro, saaledes som T. L. mener. Tvertimod; — jeg indrømmer villig, at det menneske er paa en god vei, som virkelig tror paa en moralsk verdensorden og lever efter denne tro. Jeg skulde gjerne se, at alle mennesker kunde blive vundne for denne tro. Jeg mener som T. L., at de, som virkelig har denne tro, kommer til Gud, — men rigtignok ad veie, som T. L. neppe vil anerkjende. Her er imidlertid ikke tale om det enkelte menneske; her er tale om et religiøst samfund, der optræder med en forkyndelse. Og da maa jeg sige: det er mager kost, naar et religiøst samfund ikke har noget mere at mætte hungrende menneskesjæle med.

«For min egen del, siger T. L., er den magt, der er og frembringer den moralske verdensorden, alt, hvad Jesus mente og sagde, naar han brugte ordene Gud og Fader». Begaar jeg noget falsum, naar jeg omskriver disse ord saaledes: Jeg for min del lægger min gamle kristentro paa Gud Fader ind i unitarismens

tro paa en moralsk verdensorden. Det har T. L. fuldt vel lov til. Vi kristne tror og er i troen forvisset om, at det er ham, som Jesus kaldte Gud og Fader, der «frembringer den moralske verdensorden». Denne tro deler T. L. med os; men det er ikke unitarismens tro. Det erkjender T. L. selv. «*For min egen del*», siger T. L., «er den magt, der» etc. Naar det ikke skulde ske i ligefremme ord, kunde han ikke tydeligere give tilkjende, at unitarismen *som saadan* ikke tror saaledes. Den benegter ganske vist ikke Guds eksistens. Den giver sine lemmer lov til at tro paa ham. Men *som samfund* tror den kun paa en moralsk verdensorden. Og dette er ikke det samme, som at tro paa Gud. De, som tror paa en moralsk verdensorden, vil kanske indrømme, at de trænger til Gud for at forklare eksistensen af en saadan orden. Gud er isaafald for dem en nødvendig hypotese. Men — vi *tror* ikke paa hypoteser. Vi bruger nok ordet tro derom, men det er en misbrug af ordet. En hypotese anser vi for sandsynlig — ikke mere. Men at anse Gud for sandsynlig er slet ikke det samme, som at tro paa ham. T. L. siger vistnok, at unitarismens mænd «*enkeltvis*» er ligesaa glade og taknemmelige «arvtagere» af «den almindelige og væsentlige kristentro», som luteranerne. Kan være; men de er det dog kun «*enkeltvis*». Unitarismen som samfund har ikke overtaget denne arv. Men isaafald er det heller ikke det unitariske samfund, unitarismens mænd har at takke for denne arv. Et samfund kan jo dog ikke overgive sine lemmer nogen anden arv end den, det selv har overtaget og eier. Hvor har saa unitarismens mænd denne arv fra? En arv maa dog komme fra nogen. Jeg skjønner ikke, de kan have den fra andre end fra de gamle kirker, eller som jeg heller vil sige: fra den kristne kirke.

«Vi vilde ikke for meget godt tabe den dybe strøm af inspiration, tro, haab, kjærlighed og mildhed, som fra bibel og Jesus har rundet ned gjennem tiderne», siger T. L. Men forstaar han da ikke, at denne strøm vilde forlængst være tørret ud, havde der ikke været et *samfund*, hvori den havde havt sit leie? og det har ikke været unitarismen; det har været kirken.

T. L. forsøger at gjøre gjældende, at unitarismen — skjønt den som samfund ikke bekjender tro paa Gud — dog fører ind i et personligt gudsforhold. Dette er det interessanteste i hans artikel; det giver et værdifuldt bidrag til forstaaelse af unitaris-

men, og det giver et smukt indblik i forfatterens egen livsanskuelse. Hans argumentation er denne: «Godhed er Guds væsen. Den, der elsker nogen form af, hvad godt er, han elsker den evige fader og klamrer sig til ham, og Gud var ei Gud og ei vor tilbedelse værd, slog han ei til gjengjæld armene om en slig og smilte mod ham og drog ham ind til sig. Vil du finde Gud, saa søg det gode . . . Man bliver ikke Guds barn ved at tro, at man er det; man bliver det ved at leve et liv, der afspeiler faderens væsen. Det virkelig gode menneske er Guds barn i egentligste forstand. Det deler hans natur, godheden: det har guddomsblod i sine aarer og viser det, ved hvad det er og gjør etc.» Altsaa: for at føre menneskene til Gud behøver et religiøst samfund kun at lede sine lemmer til det gode; dermed leder det dem lige ind i Guds faderfavn; thi den gode er Guds barn, elsker ham og elskes af ham. Et religiøst samfund behøver altsaa ikke at forkynde nogen anden tro end troen paa det gode, — den moralske verdensorden. Det er fuldkommen tilstrækkeligt til at løse den opgave at føre menneskene til Gud.

Jeg er fuldstændig enig i den grundtanke, T. L. her gaar ud fra: «det virkelig gode menneske er Guds barn: thi Gud er godheden». Saa rigtigt, som dette er, og saa tiltalende som T. L.'s udvikling paa dette punkt er, saa kommer dog unitarismens uholdbarhed klarere tilsyne her end paa noget andet punkt.

Er ikke allerede det merkeligt, at et samfund, der paastaaes at lede sine lemmer ind i et saa inderligt forhold til Gud, at de «slaar armene om hans hals», og han slaar armene om dem og smiler mod dem og drager dem ind til sig — at et saadant samfund dog ikke freidig og glad bekjender tro paa den levende Gud? De enkelte lemmer gaar der «enkeltvis» med en saadan «dyb, glad og øm» tro. Hvorfor bliver de gaaende der hver for sig med denne tro? Hvorfor slaar de sig ikke sammen og lader sin dybe, glade, ømme tro tone ud i en fælles bekjendelse? T. L. vil maaske svare: Fordi tro hos os kommer i anden række — betragtes som noget mindre vigtigt. Men jeg kan ikke forstaa andet, end at han derved indvikler sig i en selvmodsigelse. Eller er det ikke en psykologisk umulighed, at de, der har en saa inderlig tro paa Gud, at de kan siges at «slaa armene om hans hals», og han slaar armene om dem, smiler til dem og drager dem ind til sig — at de skulde anse denne tro for noget mindre vigtigt — noget

«i anden række»? Jeg maa for min egen del tilstaa, at jeg er langt fra at eie en saa levende tro; men en liden smule tro har jeg jo, og en endnu sterkere trang til tro, og ud fra dette, som jeg saaledes eier, maa jeg sige, at jeg ikke forstaar, hvorledes nogen, der eier tro paa en levende Gud, skulde kunne sætte denne tro i anden række. Den er dog noget saa saligt, den giver hjertet en saadan fred og livet en saadan fylde og holdning, at intet i verden kommer op mod den. Men da bliver det en trang for dem, som eier denne herlighed, at slaa sig sammen for at give det, som er deres fælles indre liv, et rigtig fuldt udtryk i den fælles bekjendelse. Livet har jo dog trang til at ytre sig — jo fuldere, des bedre — ytre sig slig, at al verden kan høre det og vindes for det samme liv. T. L. siger, at paa visse betingelser kunde ogsaa en mand med mine teologiske anskuelser være unitarier. Det kan gjerne være; men — ikke en mand med min *tro*. Tro paa den levende Gud er for mig en livsbetingelse, selve livet; men derfor maa det religiøse samfund, jeg skal tilhøre, først og fremst forkynde denne tro. Skal vi ikke være sammen om den, ved jeg ikke, hvad jeg skal der. En moralsk verdensorden — nu ja, jeg foragter den slet ikke; jeg erkjender fuldt vel dens betydning; men kunde jeg nøie mig med den, da gik jeg heller i teatret end i kirken.

Dog — jeg har sterkere indvendinger at gjøre gjældende.

«Godhed er Guds væsen», siger T. L.; «vil du finde Gud, saa søg det gode». Det ser jo meget nemt ud, næsten som fod i hose. Men det er ikke saa nemt. I det virkelige liv gaar det ikke saa glat. Jeg paaviste allerede i min første artikel, at unitarismen her manglede forstaaelse af livets virkelighed. Naar T. L. vilde svare, undrer det mig, at han har forbigaaet, hvad jeg derom skrev. Det var dog hovedpunktet.

«Gud er godhed. Med ham og i ham lever vi, naar vi lever godt». Men her kommer en og fortæller: Jeg har levet godt. Altsaa lever jeg «med ham og i ham», som er «godhed». Alligevel gaar alt mig imod. Det ene knusende slag rammer mig efter det andet. Jeg knuses ogsaa selv, males tomme for tomme istykker i livets skrækkelige malstrøm. Mit indre vrider og vaander sig og reiser sig i trods mod en ubarmhjertig og uforstaaelig skjæbne. Sligt hænder; det hænder uafladelig hele verden over. Hvad hjælp kan her et samfund yde, der intet andet har at forkynde end dette: Vær bare god; lev godt! der er en moralsk

verdensorden; «ret, sandhed og kjærlighed» styrer alt. Selv om denne forkyndelse lyder i inderlig medfølelse og ledsages af al den hjælp, mennesker kan give hinanden, — hvad hjælp giver den? Livet, virkeligheden, den skrækkelige virkelighed modsiger den; hvad magt er der i den til at overvinde denne modsigelse?

Dog — vi har dermed endnu ikke pegt paa hovedsagen. «Det virkelig gode menneske er Guds barn» siger T. L. Ja —, men hvordan bliver vi «virkelig gode» mennesker? Hvad skal den gjøre, som ikke har været god, men ond, gjort ondt, levet ondt? Nu — han skal blive god. Vær god, søg det gode, heder det. Ja, naar det bare var gjort med det! men det er ikke det. Jeg har forspildt f. eks. en 20 à 30 aar af mit liv i synd — hvordan opretter jeg det? Ved nu at begynde at være god? Nei, tabt er tabt. Og desuden: hvordan skal jeg *kunne* begynde? Onde vaner, onde luner, onde tilbøieligheder lænkebinder mig. Et langt liv i synd har udleveret snart sagt enhver trevl af mit væsen til det onde; kanske bærer jeg ogsaa paa en ond arv fra fædre og bedstefædre langt op igjennem slegten. Hvordan skal jeg saa blive god? Hvad hjælp kan her er samfund yde mig, som intet andet har at sige end dette: «Vær god; søg det gode: gjør godt!» Hvad magt er der deri mod en nagende samvittighed og en lænkebunden natur?

Man vil kanske spørge: er det da vragene, — de, som har lidt skibbrud —, som skal bestemme om en religions værdi? Ja; det er det. Naar alt brister og synker i grus for os, da er det, vi først rigtig for alvor trænger en religion og spørger efter en religion. Før hjælper vi os uden. Derfor bestemmes en religions værdi netop af dens evne til at reise de synkende.

Desuden: vi bliver let slige vrag nogen og hver af os. Behøver man at have levet som en bohém for at kjende fortvilelsen over et forspildt liv? Det kommer an paa, hvor høit ens sedelige ideal ligger. Ligger det lavt, da har man let for at anse sig selv for et «virkelig godt» menneske. Men staar ens sedelige ideal saa nogenlunde i høide med det gamle ord: «Du skal elske Herren din Gud af dit ganske hjerte og din næste som dig selv», jeg undres, naar en da kommer til det resultat: jeg er et «virkelig godt» menneske? Jeg tror, man lettere kommer til det, at en fortviler over sig selv. Kulturfremskridtet har ogsaa her noget at betyde. Det skjærper vor kritiske evne, saa vi lettere gjennem-

skuer de dydskapper, vi hænger om os for at skjule vor nøgenhed, og det gjør os forfærdelig sensible ligeoverfor tilværelsens disharmonier. Lidelser, som vore fædre næsten ikke følte, forekommer os utaalelige. Kulturfremskridtet er derfor en fremadskriden mod fortvilelsen. Beviset herfor leverer hver dag os, om vi har øine til at se med. Derfor, jo mere kulturen skrider fremad, des mere skrigende bliver trangen til en religion, som magter at reise de synkende. Kun forsaavidt og i samme grad som en religion formaar det, vil den holde sig. Den religion, som her ikke formaar noget, er dømt. Ligesaa alt i religionerne, som her er uden værd. Den virkelighedssans, som er adskillelig fra stigende kultur, vil skylle alt sligt bort.

Der er et kulturtrin, paa hvilket en religion som unitarismen slaar an. I begyndelsen af en kulturepoke, naar man endnu staar med barnlig glæde og haab ligeoverfor de nye kulturerhvervelser og er beruset af dem, da er dyd og forsyn nok; man har saa let for at tro paa forsynets visdom og godhed; man er glad og tilfreds, snil og god. I slutningen af forrige aarhundrede var i grunden hele verden unitarisk. Det kulturtrin er nu forlængst tilbagelagt. Optimismen er veget for pessimismen, og pessimismen nærmer sig fortvilelsen. Da nytter det ikke med en religion, der forudsætter solskinsmennesker. Naturligvis — der gives dem, som tiltales deraf; men den faar ingen betydning. Overhovedet — alt tilspidser sig mere og mere; alt driver ud mod det store valg: enten oprør mod alt, som heder gudsdyrkelse og moral, eller paa knæ for Nasaræeren som Gud aabenbaret i kjød — Kristus eller Antikristus.

Thv. Klaveness.

AF UDLANDETS LITERATUR.

1. Panslavismen i Rusland[1].

Den første begyndelse til den panslavistiske retning er en liden vennekreds, som dannede sig i firtiaarene og kaldte sig slavofiler. Samtlige medlemmer af kredsen var uddannede ved tyske universiteter og var berørte af den tyske romantik. Denne omplantede de i russisk jordbund og skabte der en russisk romantik.

Deres udgangspunkt var fiendskab til Europa som individualismens og den frie konkurrances verden, og forherligelse af Rusland, — hvortil individualismen endnu ikke var naaet, — som bærer af en sedelig høiere kultur.

En overdreven betoning af individualiteten er efter slavofilernes opfatning grunddraget i den europæiske karakter: hensynsløst søger europæeren at underordne andres interesser under sine egne. Dette viser sig ligesaavel i den romerske kirkes herskesyge og intolerance som i protestantismens oprør mod enhver autoritet. Vestens religiøse og filosofiske kampe betragter slavofilerne som aandelig anarkisme. Det samme gjælder paa det politiske omraade. Ligesom egoismen var grundprincipet for det gamle romerske samfund, saaledes var udnyttelse af de svage grunddraget i det feudale samfund. De moderne frihedsbevægelser er blot oprør mod de feudale regjeringsformer; de har derfor ikke nogen almenmenneskelig, men udelukkende en vesteuropæisk betydning. De har vistnok bragt politisk frihed, men blot for i den gamle ufriheds sted at sætte et økonomisk voldsherredømme. Intet andet betyder nemlig politisk frihed der, hvor konkurrancen utøilet hersker. Istedenfor den feudale udbytning af de borgerlige klasser træder den meget værre kapitalistiske udbytning af proletariatet. Den berøver folket «den oprindeligste af alle menneskerettigheder, retten til jorden». De lavere klasser bærer «lig Atlas stønnende, med krummet ryg

---

[1]) Efter en artikel af G. v. Schulze-Gaevernitz i «Preussische Jahrbücher».

kulturens himmel paa sine skuldre». Da det ikke er lykkedes Europa at bygge den politiske frihed paa den enkeltes økonomiske uafhængighed, udvikler der sig langsomt en aldeles uløselig konflikt. Liberalismen arbeider de besiddelsesløse masser herredømmet i hænderne, og en katastrofe bliver paa den maade uundgaaelig. Europa bærer derfor trods alle kulturens glimrende frugter dødens orm i sig. «Høstens tid er kommen, og solen, der fremavlede frugterne, har overskredet middagslinjen og synker nu i vesten». — «Europa raadner» — det er det almindeligste udtryk for denne tanke, «det raadner som et lig, hvis berøring man maa undgaa for ikke selv at blive et bytte for den smitsomme sygdom».

Imod Vesteuropa staar efter slavofilernes mening *slavernes* verden, der hverken økonomisk eller aandelig er bygget paa individualismen. Arbeider hist den enkelte for sine egne interesser paa næstens bekostning, saa opofrer her den enkelte sine til gunst for samfundet. Hersker hist individualitetens princip, saa hersker her *samfundsprincipet*. Den aandelige autoritet, som mange af vestens romantikere søgte i katolicismen, saa slavofilerne i den græske kirke. Det russiske folk, sagde de, er ikke blot eieren af den eneste sande kirkelære, men ogsaa af den kristelige morals grundprincip, følgelig er det det kristeligste af alle folk; Rusland er «det hellige Rusland». Rusland alene virkeliggjør den sande frihed, medens vestens form-frihed, parret med individuel selvsyge, fører til mængdens trældom Saaledes udbryder Aksakoff: «Vesten er fordømt til ufrihed, kun østen har frihed. Østen har fundet løsningen paa hint i vesten uløselige spørgsmaal: forening af frihed med en objektiv for alle bindende lov».

Hvormed beviser nu slavofilerne denne sin teori? Som romantikere forherliger de det gamle Rusland, Rusland før Peter den store; men dette gamle Rusland lever endnu: det lever i den russiske bonde. Det russiske folk er den russiske bonde. Ikke blot i antal udgjør han nationens faste stamme; men han er ogsaa den eneste bærer af den sande russiske folkekarakter. Aksakoff og de ældre slavofiler opstillede først den asketiske, halvt kristelige, halvt orientalske type paa den russiske *mugik* som menneskeligt ideal overhovedet. Dette ideal blev senere gjennem grev Tolstoi ogsaa bekjendt i vesten. Jeg minder kun om den store digters henrivende folkelegender. Fattig, udsultet, uvidende, foragtet saavel af de dannede som af europæerne er mugiken dem alle overlegen, naar

man opfatter livet som en pilegrimsreise mod det himmelske hjem. Medens europæeren drevet af sin guldtørst hvileløs gjennemstreifer verden og gjør alle folk til slaver, medens den fattige i sit begjær efter den riges nydelser stedse er færdig til at gjøre oprør, følger den russiske bonde budet: «Modsæt dig ikke det onde». Han alene har løsrevet sig fra det ondes lænke, der binder alle dem, som gjengjælder ondt med ondt. Følgelig fordømmer grev Tolstoi al industriel stræben, ethvert nyt krav paa lykke eller nydelse, kort sagt alt arbeide, der gaar ud paa mere end at skaffe det nødtørftige livsophold.

Bondens moralske fortrin fremtræder efter slavofilernes mening tydeligst i den russiske kommune. Grundlaget for denne er hvert enkelt individs ret til lige andel i jorden, og denne ret skaffer sig udtryk i fællesbesiddelsen. Den eiendommelighed, at kommunen eier jorden og skifter den ud ved periodiske omdelinger, betragter slavofilerne som det vigtigste udslag af den russiske bondes overlegne moralske karakter. En vesteuropæer vilde jo heller ikke finde sig i, at den jord, han har dyrket i sit ansigts sved, efter kortere eller længere tid skulde falde tilbage til kommunen, saa at hans arbeide ikke skulde komme ham selv, men kanske en eller anden døgenigt tilgode, medens han selv maatte begynde at arbeide paany igjen med dennes jord. Ja, naar befolkningen forøges i kommunen, maa de tidligere besiddere endog finde sig i at faa en mindre jordlod, end de havde før. Men i denne opofrelse af personlige interesser ser slavofilerne et positivt moralsk fortrin; fællesbesiddelsen forudsætter den høieste akt af personlig frihed: selvopofrelse. Heri besidder Rusland, mener de, et uhyre fortrin. Det europæiske samfund, der udadtil ser saa glimrende ud, er bygget paa sand, og holdes blot sammen af egennyttig beregning; den russiske samfundsbygning derimod er fast sammenføiet ved fælleslivets store grundtanke. Den er ikke bygget op efter vantro statsøkonomers recepter, men hviler paa den klippegrund, en større har lagt til grund for vort liv i bjergprækenen.

De gode følger af denne ordning viser sig tilstrækkelig tydelig. Det sociale problem, der er den uundgaaelige forbandelse for den verden, hvor konkurrancen hersker, er umuligt i Rusland. Fælleseiendommen skaffer enhver hans sikre udkomme; den vedligeholder lighed i social stilling blandt folkets masse og forhindrer dannelsen af et proletariat. Medens vesten afspiser de lavere

klasser med en formel frihed, giver Rusland dem faktisk frihed i form af økonomisk uafhængighed, og staar ligeoverfor de af samfundssygdomme undergravede vesteuropæiske folk som den ungdommelige bærer af fremtiden.

I den nøieste sammenhæng med læren om fælleseiendommen staar den slavofile opfatning af *selvherredømmet*. Da folket sikrede sig jorden, gav det afkald paa politisk skinfrihed. Alle liberale bestræbelser, hvis maal er at indskrænke Czarens magt, er blot udtryk for journalisters ærgjerrighed, der gjerne selv vil spille herskere. Det russiske folk har selv frivillig givet sig autokratiet. Ligesom den russiske stat er den eneste, der ikke er bygget paa vold og erobring, saa har Rusland ogsaa slaaet ind paa den eneste mulige vei til at opretholde frihed paa jorden: den frivillige selvopofrelses vei. Saaledes siger Konstantin Aksakoff: «Europas og Ruslands veie er absolut forskjellige, forskjellige i den grad, at de folk, der slaar ind paa dem, aldrig kan stemme overens i sine anskuelser. Vesten, der er gaaet over fra en tilstand af slaveri til en tilstand af oprør, forveksler oprør med frihed, roser sig deraf og ser slaveri i Rusland. Rusland vedligeholder det herredømme, det frivillig har givet sig, underordner sig det frivillig og ser derfor i oprøreren slaven, der bøier sig for det nye idol «oprør», som engang for det gamle idol «magt». Kun slaven gjør oprør, en fri mand bliver aldrig oprører».

Som kommune-organisationen er overlegen den økonomiske ordning, der betegnes ved alles kamp mod alle, saa er selvherredømmet overlegen den politiske kamp af alle mod alle, som udgjør Europas statsliv. Det russiske folk staar med sin Czar-forfatning som et organisk samfunds individ. Czaren er den levende personifikation af folkets selvbevidsthed og vilje; hans tanker følelser og viljesytringer meddeler sig til det hele folk paa en lignende maade som den personlige selvbevidsthed.

Indskrænkning i selvherredømmet er umulig; thi det udtrykker selve folkets enhed, der i «disciplineret begeistring» gjennem sin herskers vilje kan anspændes til de største kraftanstrengelser. Herpaa beror de af Frederik den store og Napoleon anerkjendte moralske fortrin hos den russiske hær og dernæst selve nationens enhed og uopløselighed. Hvor langt bonden end kommer bort fra sit land, bærer han Czarens billed i sit hjerte. «Himmelsk manna» kaldte Katkoff det keiserlige manifest af 29de april 1881, hvori

monarken kundgjorde sin hensigt at opretholde selvherredømmet uden en tøddels afslag.

Det russiske folkeliv trues imidlertid af en sygdom: Europæisk dannelse har bredt sig ud og gjort de høiere lag af samfundet ufolkelige. Derved er nationen delt i to partier, bonden, der udgjør det sande folk, og dets glimrende, bedrageriske, tynde og forgjængelige overflade, den saakaldte intelligens.

«Endel af det russiske folk fornegtede russisk liv, sprog og klædedragt og dannede det publikum, der svømmer paa overfladen. Dette er vort eneste baand med vesten. Det forskriver derfra alt muligt, materielle som aandelige regler og anordninger, bøier sig for dem som for den eneste saliggjørende lære og laaner derfra tanker og følelser for den uhyre pris at afbryde baandet med sit eget folk. Disse kredse taler fransk, folket russisk; de bærer tyske klæder og følger parisermoder, folket er russisk i alt». (K. Aksakoff).

Gjennem Petersburg, «det vindu, som Peter den store havde hugget ud mod vesten» holdt ondet sit indtog. Dennes reformer var efter slavofilernes mening kun forsaavidt berettigede, som de bestod i tilegnelse af europæisk teknik. Derimod var antagelsen af europæisk dannelse, seder, sprog og klædning forkastelig. Aksakoff har ligesom grev Tolstoi paany bragt den russiske bondedragt til ære.

Den værste frugt af europæisk dannelse er nihilismen. Den kan kun udryddes med denne dannelse selv. Heldigvis er de liberales haab om lidt efter lidt at faa europæiseret folket efter slavofilernes mening en illusion. «At forandre ved literære midler og agitation folkets indgroede overbevisninger er lige let som ved den abstrakte tanke at forandre en levende organismes benbygning», siger Kirejewski, men skulde forsøget lykkes, saa blev det folkets undergang.

Slavofilernes haab er, at paa den forfeilede episode i Ruslands udvikling, som de kalder *Petersburger-perioden*, skal der følge en ny og herlig tid, hvor «moder Moskva» skal herske. De vil benytte sig af europæisk teknik og naturvidenskab for at bringe Rusland i økonomisk henseende paa høide med den øvrige verden, men ellers forlanger de afstængning, ikke blot ligeoverfor europæiske industriprodukter, men ogsaa ligeoverfor europæiske tanker.

Men da nu den eneste dannelse, som findes forhaanden, er den europæiske, bliver slavofilernes kamp en kamp mod dannelse

overhovedet. Og kampen udvides til ogsaa at omfatte de russiske grænselande. Den har vendt sig mod de tyske elementer i østersjøprovinserne, polakkerne, finnerne, rumænerne, de tyske kolonister i syden, og jøderne.

Fra slavofilt standpunkt er denne kamp i og for sig fortjenstfuld; thi derved reddes vedkommende folk fra den europæiske raaddenskab og bringes ind under panslavismen. Allerede Aksakoff drømte om alle slavers forening, og udgiveren af «Moskauer efterretninger» formulerede det panslaviske program i 1842 saaledes: Rusland har en befolkning paa 60 millioner, en befolkning, der aarlig vokser med millioner, og snart vil have naaet 100 millioner. Føier vi dertil de 30 millioner sprogbeslegtede og blodforbundne slaver, der er spredt over hele Europa fra Konstantinopel til Venedig fra Morea til Øst- og Nordsjøen, og som alle, trods geografisk og politisk adsplittelse, danner et moralsk hele med os — — tanken staar stille, aanden svimler!

Imidlertid havde Nikolaus' regjering intet tilovers for den slags udtalelser, der eggede til oprør mod de lovlige myndigheder i Østerrige og Tyrkiet. De ældste slavofiler maatte derfor indskrænke sig til at udarbeide det filosofiske underlag for systemet. Først en yngre slegt, der i modsætning til slavofilerne kalder sig panslavister, kunde drage frem den politiske side af systemet. Panslavisternes tankegang indeholdes i en bog af Danilewski «Rusland og Europa», der først fremkom i form af tidsskriftartikler i 1869.

Efter hans fremstilling benyttede det guddommelige forsyn sig af Tyrkiet for at bevare sydslavernes unge folk mod europæisk smitte. Det tyrkiske herredømme var nyttigt, fordi det holdt ilive de undertrykte folks nationale eiendommeligheder. Nu er det imidlertid værdiløst; Tyrkiet yder ikke længere noget værn mod europæisk paavirkning; nu er desuden den til kamp mod vesten kaldte verdensmagt fremstaaet, og dermed har slaverne faaet «sin tilflugt og sit anker». At holde Tyrkiet ilive eller skabe enkelte smaa slaviske stater, vilde kun være at europæisere sydslaverne. Kun Ruslands sterke haand kan fri sydslaverne mod smitte fra den europæiske raaddenskab.

Det samme gjælder om vestslaverne. Som Østerrige reddede de engang Europas uafhængighed mod tyrkerne. Men nu, da der ikke længere er nogen fare fra Tyrkiets side, har Østerrige udspillet

sin rolle. Det er nu ikke andet end en hindring for folkenes udvikling. At overlade Østerrige om saa bare en fodsbred af slavisk jord, vilde være en forbrydelse mod slaverne.

Saaledes bygger sig i panslavisternes fantasi et slavisk verdensrige fra Arkipelagus til Nordishavet, fra Adria til det stille hav. Ruslands skjæbne er lykkelig. Instedenfor at undertrykke og røve bliver dets opgave at befri og gjenforene. Dog er ikke blot udvidelse i det ydre, men først og fremst en høiere kultur den opgave, forsynet har stillet Rusland. Ligesom den germaniske fornyelse af det vestromerske rige indledede den europæiske kulturepoke, saaledes betyder gjenreisningen af det slavisk-østromerske rige i Rusland et ligesaa vigtigt afsnit i verdenshistorien. Den slaviske kulturverden bygger sig over den europæiske paa samme maade, som denne engang afløste den antike. Høiere end den gamle verdens æstetiske og den europæiske verdens videnskabelige staar den slaviske sociale kultur, der ikke kjøbes med slavers eller proletarers blod, men sikrer mængden økonomisk uafhængighed. Slavernes milde aand vil gjøre det muligt for Europas folk at finde frelse i en tilbagegang til «østens levende kilder». Allerede slavofilerne tænkte paa en mulig omvendelse af vesten til østens religion. De yngre panslavister mener, at den fremadskridende udvikling af vantroen paa det aandelige og proletariatet paa det sociale omraade vil opløse de europæiske nationer, indtil det hele er modent til at opgaa i den slaviske enhed.

2. Friedrich Nietzsches moral.

Følgende stykker af Nietzsches «Götzen-dämmerung» hidsættes som karakteristiske prøver paa hans af mange beundrede «Herremoral».

«*'Moral for læger'*. — Den syge er en parasit paa samfundet. I en viss tilstand er det uanstændigt at leve længere. Det at vegetere i feig afhængighed af læger og mediciner, efterat meningen med livet, retten til livet er gaat tabt, skulde inden samfundet drage dyb foragt efter sig. Lægerne skulde paa sin side være formidlere af denne foragt — ikke recepter, men hver dag en ny dosis væmmelse for deres patient . . . Et nyt ansvar maa skabes, lægens, for alle de tilfælde, hvor livets, det *opadstigende* livs, høieste interesse kræver, at det *udartende* liv hensynsløst trykkes ned og tilside — f. eks. for retten til avling, for retten

til at blive født, for retten til at leve . . . Dø paa en stolt maade, naar det ikke mere er muligt at leve paa en stolt maade. Døden, frit valgt, døden til rette tid, fuldbyrdet med klarhed og glæde, omgivet af børn og vidner, saaat en virkelig afskedtagen endnu er mulig, hvor den, der tager afsked, *endnu er der,* ligeledes en virkelig vurderen af det, man har opnaaet og villet, en summering af livet — alt i modsætning til den ynkelige og gyselige komedie, som kristendommen har drevet med dødsstunden. Man skal aldrig glemme kristendommen det, at den har misbrugt den døendes svaghed til samvittigheds-tugtelse og selve maaden at dø paa til bedømmelse af et menneskes og dets fortids værd! — Her gjælder det, alle fordommens feigheder til trods, fremfor alt at bringe tilveie den rigtige, d. e. den fysiologiske vurdering af den saakaldte *naturlige* død, der tilsidst ogsaa er bare en «unaturlig», et selvmord. Man gaar aldrig til grunde ved noget andet end ved sig selv. Kun er det døden under de foragteligste betingelser, en ufri død, en død til *urette* tid, en uslings død. Man skulde, af kjærlighed til livet, ville døden anderledes, frit, bevidst, uden tilfælde, uden overfald . . . Endelig et raad for de herrer pessimister og andre dekadenter: Det staar ikke i vor magt at hindre at blive født; men vi kan gjøre denne feil god igjen; thi undertiden er det en feil. Naar man skaffer sig selv af veien, gjør man den agtværdigste ting som gives; man gjør sig derved næsten fortjent til at leve . . . Samfundet, — hvad siger jeg! *livet* selv har mere fordel deraf end af hvilketsomhelst «liv» i forsagelse, blegsot og anden dyd —, man har befriet de andre for synet af sig, man har befriet livet for en indvending».

Vildfarelsen om den frie vilje. Vi har nu ingen medlidenhed mere med begrebet «fri vilje»; vi ved altfor godt, hvad det er: teologernes mest berygtede kunststykke, med det formaal at gjøre menneskeheden i deres forstand «ansvarlig», det vil sige, afhængig af dem. Overalt, hvor ansvarligheder opsøges, pleier det at være straffe- og dømmelystens instinkt, som søger . . . Læren om viljen er opfunden for straffens skyld, det vil sige, fordi man vil finde skyldig. Hele den gamle psychologie, viljepsychologien, har sin forudsætning deri, at dens ophavsmænd, presterne i spidsen for de gamle samfund, vilde forskaffe sig en ret til at diktere straffe — eller skaffe Gud en ret dertil. Menneskene blev tænkt frie for at kunne dømmes, for at kunne

straffes, for at kunne blive *skyldige;* følgelig *maatte* enhver handling blive tænkt som villet, enhver handlings udspring som liggende i bevidstheden (hvormed det principielleste falskmyntneri in psychologicis var gjort til selve psychologiens princip). Nu, da vi er traadt ind i den modsatte bevægelse, da vi immoralister med al kraft søger at skaffe skyld- og strafbegrebet ud af verden og rense psychologi, historie, natur, samfundets institutioner og traditioner derfor, gives der i vore øine ingen radikalere modsætning end teologernes, som med begrebet «sedelig verdensorden» vedbliver at forgifte tilblivelsens uskyld med «straf» og «skyld». Kristendommen er en bøddel-metafysik.

Hvad kan alene være *vor* lære? At ingen giver mennesket dets egenskaber, hverken Gud, eller samfundet, eller forældre og forfædre, eller han selv. Ingen er ansvarlig for, at han overhovedet er til, at han er saa og saa beskaffen, at han er under disse omstændigheder, i denne omgivelse. Hans væsens fatalitet lader sig ikke løse ud af fataliteten ved alt det, som var og vil være. Han er ikke følgen af en egen hensigt, en vilje, et øiemed; der bliver ikke gjort noget forsøg med ham paa at opnaa et «ideal af menneske» eller et «ideal af lykke» eller et «ideal af moralitet». *Vi* har opfundet begrebet «øiemed»: i virkeligheden mangler øiemedet . . . Man er nødvendig: man er et stykke skjæbne: man hører til altet, man *er* i altet, — der gives intet, som skulde kunne dømme, maale, sammenligne, fordømme vor eksistens, thi det vilde være at dømme, maale, sammenligne, fordømme altet: men der gives intet udenfor altet! At ingen bliver gjort ansvarlig mere, at ens maade at være paa ikke tør føres tilbage til en causa prima, at verden hverken som sensorium eller som «aand» er en enhed, det er den store befrielse, dermed først er tilblivelsens uskyld gjenoprettet. Begrebet «Gud» var hidtil den største indvending mod tilværelsen. Vi negter Gud; vi negter ansvaret i Gud; *dermed først forløser vi verden.*

LIV OG SJÆL.

En sommertanke i skoven.

Hvor skoven er grøn og himlen blaa!
Hvor mildt det lufter fra vest!
Hvor *livet* i træet, i mindste straa
Nu feirer sin stille fest!
Det spirer frem af sin inderste drivt
Og skriver i form og farve sin skrivt,
Det dufter, det svulmer, det vikler sig ud
Og — priser Gud!

Thi *livet* er guddomstanken selv,
Og guddomstanken er *liv.*
Den fylder jorden og himmelens hvælv,
Sit eget almægtige bliv.
Den dvæler ei skjult i sin dunkle grund,
Men træder i dagen saa mangelund,
Og bærer i tusinde skikkelser bud
Om lysets Gud.

— Hvor skoven er grøn og himlen blaa!
Hvor lufter det mildt i mit bryst!
Der føler jeg livets pulse slaa
Med høiere, inderlig lyst.
Der kjendes naturens brogede skrivt,
Der vaagner til *tanke* dens slumrende drivt,
Og *sjælen* er først fuldklart præget ud
Et billed af Gud.

Job spillemand.

LIDT OM „NATURLIG" KRISTENDOM.

Af dr. E. F. B. Horn.

I det foredrag, jeg holdt i den teologiske studenterforening om et filosofisk forstudiums betydning for teologien (trykt i 2det hefte af «For kirke og kultur») gjorde jeg den bemerkning, at der «gjennem vort kirkefolk gaar en hunger efter naturlig kristendom». Da denne bemerkning, ihvorvel som jeg mener tilstrækkelig motiveret af sammenhængen, maaske er vel knap og noget løselig henkastet, vil jeg forsøge paa en nærmere paavisning af, hvad jeg mener med «*naturlig*» kristendom. Bedst kan maaske belysningen ske gjennem en lidt udførligere skildring af en eller anden form for, hvad jeg tør kalde *unaturlig* kristendom.

Jeg tænker mig et tilfælde, der jo kan hænde naarsomhelst og hvorsomhelst, at et Guds barn falder i en grov synd, maaske i en flerhed af grove synder. Han gjør imidlertid, erfarer man, bod, kommer til omvendelse og vil da efter denne omvendelse atter faa Guds naade. Spørgsmaalet kan da blive, hvilke konsekventser en saadan omvendelse og gjenoptagelse i naadestanden vil drage efter sig f. eks. i det sociale liv. Lad os for større tydelighed individualisere tilfældet end mere og tænke os en mand, der hidtil af alle har været agtet som en from kristen, ivrig for Guds rige. Han har imidlertid i et senere tidsrum af sit liv gjort sig skyldig i grov usedelighed. Hans samvittighed giver ham ingen ro og efter en tids modstræben giver han, siges der, efter for Guds aands paavirkning. Han bliver angergiven, sønderknust, erkjender for Gud al sin synd. Ja, han gaar et skridt videre. Han optræder endog offentligt med en uforbeholden bekjendelse af at have levet utugtigt, sparer ikke paa de haardeste udtryk om sig selv, kalder sig den værste, groveste, styggeste af alle syndere. Denne offentlige syndsbekjendelse hæver ham ganske overordentligt i hans tidligere venners øine. Disse, der var aldeles fortvilede af sorg ved at høre om hans dybe fald, kunne nu glæde sig ved at høre

om en saadan dyb anger og en saadan ydmyghed, idet han jo intet anfører til sin undskyldning, men titulerer sig med de mest nedsættende prædikater. Er der nu ikke her stedet til at anvende det bekjendte bibelsprog: «Om eders synder var røde som blod, skulle de blive som sne, og om de havde skarlagenets farve, skulle de blive som den hvide uld»? Bør med andre ord ikke en saadan omvendt synder med begge hænder og aabne arme optages af hvemsomhelst i vennekredsen? Han har jo fulgt kong Davids eksempel, der ikke blot inderligt omvendte sig til Gud, men ogsaa sagde: «Jeg vil bekjende dit navn for en stor forsamling». Saadan tagen til naade kan jo blive til den største trøst for mangen anden. «Se paa mig» kan han sige til de anfegtede, som er i tvil om sin naadestand. «Naar Gud kan benaade et sligt svin, som jeg har været, maatte han da ikke kunne benaade hvemsomhelst af eder?» — Nu hænder det alligevel, at adskillige personer studser ved alt dette, nøler lidt med at anerkjende ham, er ikke straks saa henrykte og varmtfølende ved at høre om en saadan omvendelse og syndsbekjendelse som den omtalte. Det kan endogsaa hænde, at enkelte af hans gamle venner holder sig lidt fjernt fra ham, som om de var bange for, at alt ikke var rigtig i orden med ham. Denne fjernhed og kulde opfattes imidlertid af ham og hans venner som farisæisk egenretfærdighed. «Disse mennesker stole paa sin egen dyd. De vil ikke erkjende sig selv som fortabte syndere, hvis eneste tilflugt er den Herre Kristus, der netop annammer toldere og skjøger og antager sig det værste udskud». Skulde det nu ovenikjøbet hænde, at en prest negter nævnte mand efter en saadan omvendelse at optræde i et af hans bedehuse med bibellæsning, da vil kanske den omvendte synder have den bedste anledning til at gjengjælde ondt med godt. Der vil altid være et eller andet privat lokale at faa, og der vil han da i sine venners kreds kunne udtale sig omtrent saaledes: «Der gives, som vi desværre ser, endog prester, som ikke forstaar saameget af sandheden, at de kjender til Guds naade mod store syndere. Det er dog forfærdeligt, at endog ordets tjenere kunne være saa fremmed for evangeliet! Disse prester maa dog mangle al syndserkjendelse og vandre paa egenretfærdighedens og fortabelsens vei. De negte mig at tale i deres bedehuse. Men skal vi derfor gjengjælde ondt med ondt? Nei, lad os følge Jesu eksempel og bede for disse vore fiender, at de maa komme til omvendelse».

Slig tale maa vel endnu mere overbevise hans parti om dybden og grundigheden i hans kristendom. «Tænk, han beder endog for sine fiender! Hvilken kjærlighed, hvilken ydmyghed!»

Jeg har sagt, at der, medens alt dette passerer, tør være en eller anden i nærheden, som stiller sig noget tvilende ligeoverfor det indtrufne. Men med hvilken ret forholder man sig her skeptisk? Skulle vi ikke holde det ottende bud og tage alt i den bedste mening? Eller er der nogetsomhelst at udsætte paa en saadan «saliggjørelsens orden», som den, han menes at have gjennemgaaet? Hver paragraf i troslæren synes her at være iagttaget, ja, til punkt og prikke efterlevet. Nu vil der maaske indvendes: «Ja, men en naturlig følelse stritter imod. Der er noget modbydeligt ved en saadan mands færd, hvori det nu stikker». Hertil vil der kunne svares, at denne appel til «naturligheden» slet ikke hører hjemme her. «Det naturlige menneske fatter ikke, hvad der hører Guds aand til», vil man sige. «Skulde mandens færd vække dit naturlige sinds modbydelighed, saa fik du bekjæmpe en saadan modbydelighed, hvis hans forhold er korrekt efter den bibelske lære. Og desuden «følelse»? Har man ret til at spørge efter følelser, hvor det gjælder tro og lære? Her maa man ene og alene rette sig efter Guds ord. Følelserne leder os bare over i sektvæsen».

Der var vistnok en tid i kirken, da en saadan dybt falden, hvis han atter efter en omvendelse skulde optages i kirkens skjød, maatte gjennemgaa en række prøver paa sin omvendelses oprigtighed. Først efter lang tids poenitentse og bøn om alles tilgivelse lykkedes det ham lidt efter lidt fra det laveste trin af, stykkevis at gjenerhverve sine tidligere venners agtelse og sin gamle plads i deres forsamlinger. Men denne lange pinlige proces synes jo lidet overensstemmende med det høisind, som træder os imøde i skriften, f. eks. i lignelsen om den forlorne søn, eller i beretningen om den bodfærdige Magdalena, om kvinden, der blev grebet i egteskabsbrud. Og den i den katolske kirke raadende praksis med *satisfactio operis* kan vel ikke anbefales hos os, da den jo synes at fordunkle Kristi fortjeneste.

Her mener jeg altsaa, at vi har for os en form af doktrinær kristendom, hvis urigtighed vanskelig kan paavises, og det saa meget vanskeligere, som man i den gamle teologi, hvorfra en saadan doktrinær kristendom stammer, ikke faar sig anvist nogen maade, hvorpaa man kan komme til at se feilen. Hvad der skulde

hjælpe, var netop *den naturlige følelse,* dette intuitive blik, som jeg omtalte i min afhandling. Men dette blik, dette natursyn har neppe nogen plads faaet i de gamle systemer, ialfald vides der ikke i vore populære fremstillinger, f. eks. i Pontoppidans forklaring eller i vore ældre prædikener at være gjort nogen anvendelse af samme.

Jeg kan tænke mig andre tilfælde af unaturlig kristendom. Man fordrer f. eks. af en nyomvendt, at han ikke længere skal have nogen naturlig kjærlighed til sine forældre, søskende, og andre, saalænge disse endnu ikke er omvendte. Elsker han dem, saa skal det kun være «til omvendelse». Dette motiveres ved, at Kristus jo henviste til sine disciple med den erklæring, at de var hans moder, hans brødre, hans søstre (Mark. 3, 35). Et andet tilfælde kan f. eks. være det, at man ikke tillader nogen at sørge ved sine slegtningers grave. Ogsaa her er standpunktet syllogistisk og doktrinært. Se foredraget. Man ræsonnerer saa: Enten er den afdøde salig, og da skal man jo ikke græde, men glæde sig, eller han er fortabt, og da er han ingen kjærlighed værd. Endnu en form af unaturlig kristendom er den, at al fædrelandskjærlighed betragtes med mistanke. «Har du først faaet dit himmelske fædreland kjært, elsker du ikke mere dit jordiske» sagde engang en lægprædikant. Ogsaa et saadant ræsonnement beror paa syllogismer, tilsyneladende noksaa korrekte. Eller man bebreider folk, at de sætter penge i sparebanken. Kristus har jo sagt, at vi ikke skal bekymre os for den dag imorgen.

Naar jeg har sagt, at man i den gamle teologi intet værn har mod deslige teorier, saa har jeg ikke ment, at de gamle lærere selv i regelen var henfalden til saadan unatur. En lykkelig inkonsekvents har bevaret dem og derved tildels kirken fra deslige ensidigheder. Men denne inkonsekvents kan vanskeligt paaregnes, naar unaturen optræder smittende, bliver en modesag.

Naar man ser hele bygdelag, ja, store landstrækninger gjennemtrænges af saadan kristendom, da pleier man ofte at trøste sig med, at det bare er en overgang. Maaske. Det kan nok mangesteds hænde, at det virkelig gaar over. Men da har man ikke den gamle teologi at takke for en heldig befrielse. Det har ofte vist sig, at unge prester har været ligesaa ivrige i saadan unaturlig praksis, staaet i spidsen for den usunde bevægelse uden maaske

engang at forstaa, hvor usund den var. Man har seet saadant baade i Danmark og Norge.

Hvorledes skal man da angive den principielle forskjel mellem en saadan unaturlig og en naturlig kristendom? *Den ligger i selve gudsforestillingen.* Jeg kan forestille mig en evig, himmelsk Gud løftet udover tid og rum, ideal og overjordisk. — Vel. Det kan have sin rigtighed, at Gud fra en viss side seet er en saadan abstraktion. Men da maa jeg ikke paa samme tid og paa slige forudsætninger anbringe en saadan Gud midt oppe i tid og rum. Dette er en selvmodsigelse, som vil lede hen i lutter urimeligheder, og netop saadan unatur, som den, jeg har omtalt. Guds naade i Kristo har f. eks. tilveiebragt for os alle, som tro, syndsforladelse, frelse, altsammen i Guds dom over os. Gud bekjender os for sine engle i himlen, og djævelens anklage forstummer deroppe. Hele dette forhold tilhører i sin ublandede renhed og herlighed en overjordisk sfære. Seet i evighedens lys er den groveste synder fra den stund, han angrer, fuldkommen ren og skyldfri, lig en af Guds engle. Denne himmelske dom om ham kan vistnok udtales her paa jorden, hvor absolutionen meddeles. Men den kan umuligt bringes i samstemmighed med menneskelige og jordiske domme, saalænge verden engang er, som den er. Her paa jorden vil enhver, om han end hundrede gange fik syndsforladelse hos Gud, nødvendigvis bære den retfærdige straf for sin synd. David maatte efter sit forfærdelige fald lide under denne straf og vanære alle dage her paa jorden. Hans syndsforladelse var, hvad den fulde virkning angaar, kun en veksel lydende paa Guds himmel og kun betalbar efter døden. Anderledes kan det ikke være, og nogetsomhelst andet vilde ogsaa være høist usundt og skadeligt. Fremdeles — den omtalte fornegtelse af den naturlige kjærlighed til slegt og fædreland, penge og gods, beror ogsaa paa en kunstig indførelse af et abstrakt, overjordisk forhold i en jordisk verden. Den tid vil vel komme, men først ved alle tings fuldendelse i en overjordisk sfære, da alle jordiske sympatier have tabt sit trylleri over sindet. Da vil, hvad vi her kalde egteskab, fædreland, eiendom være opløst i noget andet, som vi her ikke kunne gjøre os noget begreb om. Men saalænge vi færdes her paa jorden, har al denne jordiske kjærlighed sin betydning og det, vel at merke, ikke blot for jorden, men ogsaa for himlen. Thi om det end er saa, at verdens skikkelse forgaar, at alt, slegt og venner, hus og hjem, fædreland,

alt, hvad vi hernede lever i og arbeider for, skal omskiftes, saa skal hvert lidet træk af en saadan af Gud skabt og ordnet verden, trods dens forgjængelighed, dog bevares i vort indre, omsættes i os, forvandles til evig sjælseiendom, ligesom et smukt musikstykke toner længe, ja maaske altid i vor sjæl, længe, længe efterat den sidste tone fra instrumenterne forlængst har forstummet.

Hvor skuffende den gamle teologis syllogismer kunde være, kan sees paa følgende ræsonnement: «Naar Gud har dømt en bodfærdig synder som skyldfri, da har verden ingen ret til at dømme ham som syndbetynget. Deraf vil da følge, at en grov overtræder som den tidligere nævnte maa have ret til at gjælde i det sociale liv, som om han aldrig havde forbrudt sig». Pontoppidan har i sin forklaring temmelig nær optaget denne tanke, naar han siger, at Gud erklærer en saadan bodfærdig for retfærdig, skyldløs, «frikjender ham fra synden og dens straf, og anser ham i Kristo som den, der aldrig havde syndet». Sagen er imidlertid den, at Guds her omtalte dom angaar et andet forhold end verdens dom. Den ene tilintetgjør ikke den anden; thi de hører hjemme i forskjellige sfærer. Ligesom det at give Gud hvad Guds er, ikke hindrer at give keiseren, hvad keiserens er, og kan ikke volde, at det sidste ophører, fordi man mener, at Gud skal raade over alt og saaledes ophæve keiserens magt. Verdens dom over en grov synder er timelig og vil engang ophøre. Guds benaadende dom er evig, tilhører en hinsidig verden. Men Gud er ogsaa timelig, d. v. s. al tid, alt rum, al historie er en del af Guds eksistents. Derfor er verdens strenge dom over en synder ogsaa en del af Guds egen dom; og den straf, synderen lider her i tiden, en del af Guds straf, men en timelig og forbigaaende, der ikke strider mod hans evige, hinsidige benaadelse af ham. Sagen forholder sig nemlig, som vi antydede, saaledes, at alt, hvad der passerer i tid og rum, og saaledes efterhaanden ophører, *ikke derved tilintetgjøres,* men opbevares, absorberes, inderliggjøres, hvorved det bevares for evigheden. Verdens dom over synderen skal derfor ikke tilintetgjøres, men bevares, inderliggjøres af ham til ydmyggelse og faar derved betydning for evigheden.

Her kommer vi altsaa til det, som er den principielle forskjel mellem unaturlig og naturlig kristendom. *Den første beror paa den feilagtige, om end nærliggende logik, at hvad der ophører, tilintetgjøres.* Man mener, at fordi verdens domme, alskens verds-

lige, timelige anliggender og forbindelser, venskaber, slegtskabsbaand, fædreland, kort alt jordisk, engang ophører, saa er det altsammen, evigt seet, værdiløst. Man mener, at naar hisset, i Guds himmel, hvor alting fuldendes, alle deslige jordiske og timelige forbindelser ophører, saa er de ogsaa aldeles borte. Denne slutning er feilagtig. Der gives intet, som absolut forsvinder. Eftersom det ophører at eksistere, bliver det paa en eller anden maade absorberet og opbevaret i sjælens dyb og saaledes foreviget. Det hele uendelige kompleks af skiftende, til tid og rum bundne virksomheder, er det vi kalde *natur*. De, der nu mener, at denne natur engang absolut forsvinder, kan jo umuligt tillægge den nogetsomhelst evighedsværd og maa derfor foragte den. Derpaa beror al *unaturlig* kristendom. De derimod, som mener, at al denne natur er et led i Guds eget evighedsliv, at naturen som et kompleks af tids- og rumsvirksomheder eksisterer ligesom rummet og tiden selv i Gud, kan jo ikke opfatte dette anderledes, end saa at *naturen stadigt gaar under i det udvortes for stadigt at bevares i det indre, og at den derfor har værd for evigheden.* Derpaa beror den *naturlige* kristendom.

Da Gud eksisterer i tid og rum, eller vistnok bedre omvendt, da tid og rum eksisterer i Gud, og alligevel Gud er ophøiet over tid og rum, da altsaa Gud baade er jordisk og overjordisk, baade timelig og evig, baade historisk og overhistorisk, saa følger deraf, at man ikke ved et voldsomt indgreb i Guds væsen kan betragte ham som blot den ene af delene. En saadan dobbeltsidighed hos Gud kan vistnok ikke blive gjenstand for en forstandsmæssig begriben. Her er det, vi altsaa faa anvendelse for *intuitiv* erkjendelse. I denne erkjendelse smelter jordisk og overjordisk, timeligt og evigt sammen. Hvad den forstandsmæssige refleksion opløser og lægger fra hinanden til modsatte sider, forenes i den intuitive erkjendelse. Krænker man de naturlige instinkter for, hvad der er sundt og sandt, passende eller upassende, tiltalende eller modbydeligt, da sløver man samtidigt det intuitive bliks skarphed og finhed, og man kan umuligt erstatte det saaledes ødelagte ved nogetsomhelst andet. En tilbagevenden til rene, naturlige instinkter er det, som Herren sigter til, naar han siger: «Uden I bliver som børn, kommer I ikke ind i Guds rige» og Paulus slaar paa disse naturlighedens strenge, naar han siger (Phil. 4, 8): «Hvadsomhelst der er sandt, hvad der er ærbart, hvad der er retfærdigt, hvad der er rent, hvad der er elskeligt, hvad der tales vel om, enhver dyd og

alt, hvad priseligt er, derpaa gives agt». Paa et sted gjør han en speciel anvendelse af det sagte, naar han i 1 Kor. 11, 14 skriver: «Lærer ikke selv naturen eder, at dersom en mand lader haaret vokse, er det ham en vanære?»

Eftersom alskens unatur og affektation trods den rene lære og bekjendelse har kunnet gjøre sig bred i vore menigheder, gjælder det at have aabent blik for kravet til naturlig kristendom. Der vil udfordres en ny undervisningsmaade, ny forkyndelse, ny maade at prædike paa. I ældre tid, da kristendommen artede sig naivere, kunde man hjælpe sig med denne velkjendte abstrakte prædikemaade, hvor man talte i et andet tonefald end det sedvanlige og hverdagslige, og hvor den hele tankegang bevægede sig paa overjordiske høider over alles hoveder. Prædikenen mindede dog ved sin værdighed og sit ophøiede sprog om noget himmelsk, og det var altid en god ting. Nu vil dette sublime væsen ikke slaa an. Der maa prædikes ud fra den forudsætning, at kristendommen er en *historisk* foreteelse og bibelen en *historisk* bog. Skikkelser som farisæerne og de skriftkloge, tolderne og sadducæerne, Herodes og Pilatus, apostlerne og profeterne have eksisteret, men er nu forsvundne, afløste af nye. Læser man om disse personer fra det nye testamentes tid, vil en naturlig følelse tilsige en, at hine skildringer, belærelser og formaninger, som de dengang var knyttede til visse forbigaaende foreteelser, ikke umiddelbart kunne overføres paa vor tid, der er en ganske anden. Der maa i forkyndelsen og undervisningen foretages en omsætning, saa at det kan føles, at hine gamle skikkelser har *ophørt* at eksistere, men de er derfor *ikke tilintetgjorte*. Hvert optegnet historisk træk skal erindres, men kan kun forvandles til evig sjælseiendom ved at omsættes i andre former. Hele den antike verden, som eksisterede paa Jesu tid og forlængst er gaaet under, har afsat sine historiske spor i den hellige skrift. Teologiens opgave vil det være at gjenfinde det gamle i nutidsforeteelserne, dog ikke, som pietisterne mener, med hud og haar lige ens, men forvandlet, saa at aanden er den samme, medens formerne og fænomenerne er ganske forskjellige. Dette vil medføre en historisk, praktisk, naturlig og sund forkyndelsesmaade, maaske tilsyneladende hverdagslig i form og stil, men derfor ikke uden aandens salvelse og magt.

FRIKONKURRENCEN OG SOCIALISMEN.

Af Fernando Linderberg.

I. Indledning: Morgenstiernes indlæg.

Det var mig en stor glæde, da jeg ved nytaarstid blev kjendt med 1ste hefte af «For kirke og kultur». Navnlig var jeg taknemlig for den indledende redaktionsartikel i nævnte hefte. Den maade, hvorpaa vigtigheden af at forene kirkens og kulturens tanker her blev indskjerpet, var som talt ud af mit eget hjerte.

Derfor blev det mig en skuffelse at læse Bredo Morgenstiernes artikel om det socialdemokratiske program. Thi ogsaa de socialistiske ideer hører med til de kulturtanker, som det for kristne gjælder om at faa optagne i deres religiøse bevidsthed[1]).

Men dertil bidrager ikke artikler af den art som den nævnte af Bredo Morgenstierne. Efter hele den maade, hvorpaa han behandler det socialdemokratiske program, og den besvarelse, han giver spørgsmaalet, om dette programs gjennemførlighed, kan man kun komme til den slutning, som Bredo Morgenstierne ogsaa ganske rigtig selv kommer til, at «socialdemokratiet opløser sig i et gjøglebillede, som det er forgjæves at jage efter, og som det er beklageligt, at en stor del af samfundets kraft spildes paa at jage efter».

Hvis dette virkelig er tilfældet, staar vi overfor saare ulykkelige forholde.

[1]) Redaktionen maa her faa lov til at gjøre en bemerkning. Som hr. Linderberg beklager, at vi har optaget hr. Morgenstiernes foredrag, vil der vist ogsaa være dem, der beklager, at vi har optaget hr. Linderbergs artikel. Vi vil da udtrykkelig bede bemerket, at vort tidsskrifts opgave er *fri* og alsidig diskussion om tidens spørgsmaal paa kristentroens grund. Vi anmodede derfor hr. Morgenstierne om hans foredrag og er taknemmelige for, at han overlod os det. Vi tager ogsaa med glæde og tak imod, naar der bydes os en artikel, der behandler spørgsmaalet fra den anden side.

For det første er det nu en gang en kjendsgjerning, at det er socialismens ideer, som er bleven arbeidermillionernes tro og haab, og navnlig gjælder dette de mest oplyste, de mest intelligente arbeidere. Det er disse ideer, der har vakt aandelige interesser hos de store masser, og som har formaaet at gjennemtrænge disse store, brede og træge i virkeligheden mest konservative og for nye ideer mindst tilgjængelige folkelag.

Hvis det da var saa, at de ideer, som har gjort denne overordentlige gjerning, kun var sværmeriets og fantasteriets ideer, hvilket sørgeligt vidnesbyrd vilde dette da ikke afgive om sandhedens magt eller rettere vanmagt her i verden.

Vi tør vel forudsætte, at sandhedens vidnesbyrd lyder til alle tider. Men dette har ikke gjennem de mange svundne aarhundreder formaaet at vække masserne til aandeligt liv og bevidsthed om deres værd og ret som mennesker. Dette sidste er derimod nu i løbet af et halvt til trekvart aarhundrede opnaaet af gjøgleriets tanker!

Lad os dog haabe, at sandheden ikke paa den maade har spillet fallit!

Har den det, er vi ilde stedte. Vi maa regne med forholdene, som de er. Med hensyn til arbeiderne kan det siges med stor bestemthed, at de socialistiske ideer i den grad har gjennemtrængt deres hjerner og næres og bæres af deres følelser, at ingen aandelig magt, der bestrider disse ideer, vinder deres ører eller hjerter.

Ingen lade sig blænde af, at de erklærede socialdemokrater maaske endnu, f. eks. i Norge, kun udgjør et mindretal af arbeiderne. For det første repræsenterer dette mindretal ganske sikkert overveiende arbeidernes intelligens. For det andet er der langt, langt flere arbeidere, der i virkeligheden føler sig som socialister, end dem, der offentligt træder frem som saadanne i det socialdemokratiske parti. Socialismen ligger i luften alle vegne. Den vil snart blive den eneste luft, hvori arbeiderne drager aande. De, som ønsker, at disse arbeidere skal komme til at forene kirkens tanker med deres socialistiske kulturtanker, maa derfor være klar over, at en hovedbetingelse for, at dette kan ske, vil være, at de først selv forener socialismens kulturtanker med kirkens tanker, at de optager de socialistiske ideer i deres religiøse bevidsthed.

Skal dette ske, maa vi søge at trænge dybere ind i, hvad der er den egentlige kjerne i og den væsentlige eiendommelighed ved socialismens formaal, end det er skeet ved Bredo Morgenstiernes artikel. Et forsøg herpaa skal gjøres i det følgende.

——— ———

Hovedindvendingen, som maa fremføres imod Bredo Morgenstiernes artikel, er den, at han behandler den hele sag fra et altfor abstrakt synspunkt. Efter hans forklaring vil socialdemokratiet kun dette ene: Statens overtagelse af al produktion. Mod dette det yderste endemaal for socialdemokratiets virksomhed retter Bredo Morgenstierne sin hele kritik. Da nu Bredo Morgenstierne tillige tænker sig dette endemaal naaet ved «et eneste slag», og da han saa iøvrigt regner med alle andre forhold saaledes, som disse fremtræder den dag idag, navnlig ogsaa med menneskene fuldstændig saaledes, som de for tiden er, bliver det ganske let for ham at gjøre kaal paa den hele socialisme.

Men ved denne fremgangsmaade kan man kun opnaa at give et fuldstændigt skjævt billede af den hele socialistiske bevægelse.

Hertil kommer, at medens Bredo Morgenstierne foregiver at belyse det af socialdemokratiet udformede program, er det kun i meget ringe grad dette program, han dvæler ved. Istedetfor partiprogrammet behandler han enkelte bestemte socialistiske forfatteres, særlig Bebels skrifter. Heller ikke ad denne vei kommer man til et rigtigt resultat. Endelig overspringer han med forsæt alle socialismens «historiske forudsætninger».

Men dette sidste lader sig slet ikke gjøre, hvis det overhovedet skal være muligt at give et korrekt billede af, hvad socialismen vil. Det kunde til nød gjøres, hvis socialdemokratiet kun var et politisk parti ligesom høire- eller venstrepartiet. Begge disse partier vil paa grundlag af den bestaaende ordning, som har sit udtryk i frikonkurrencens økonomiske system, visse bestemte reformer.

Men socialdemokratiet er noget andet og mere end et saadant politisk parti. Socialdemokratiet bekjæmper for det første selve grundlaget for det herskende frikonkurrencesystem og staar som bærer af en teori, i kraft af hvilken det paaviser, at den sociale udvikling i samfundet, selv rent bortseet fra politikens indgriben, fører bort

fra frikonkurrencen og henimod en ordning, der helt igjennem er socialistisk.

Naar man staar overfor et byggeforetagende, kan det være ret interessant at faa besked om, hvilke stokværk der skal paa, naar murene er reiste. Men naar man staar ved et vandløb, der er i færd med at bryde sig nye veie, og naar man ønsker lys over, hvor disse veie fører hen, giver det kun ringe bidrag til forstaaelsen, at man faar besked om skorstenene paa Karl Johan! Det er imidlertid denne fremgangsmaade, Bredo Morgenstierne følger. Selve den udvikling i samfundet, der ifølge socialdemokratiets *forklaring* fører frem til det socialiserede samfund — den allervæsentligste bestanddel af socialdemokratiets formaal — faar vi intet at vide om. Derimod gjør Bredo Morgenstierne sig umage for at skildre os, hvad der maaske kunde kaldes toppen paa kransekagen, høidepunktet, endemaalet for socialdemokratiets virksomhed. Idet han herved springer alle mellemledene over, kommer hele socialismen til at svæve i luften, hvorfor det er meget let at reducere den in absurdum.

Men hvad der nu end kan siges til forsvar for denne fremgangsmaade, ét er sikkert: *oplysende* er den ikke!

II. Historiske forudsætninger.

Der er navnlig to historiske forudsætninger, som opmerksomheden maa samles om, naar vi vil forstaa socialismen:

1) Den frie konkurrence.

2) Tekniken og dampen.

Som socialismen har sin teori, i kraft af hvilken den forklarer udviklingens gang, saaledes har frikonkurrencen det ogsaa. Ifølge frikonkurrencens teori ordnes alt her paa jorden, ikke alene produktion og omsætning, men selv liv og død, af den lille uskrevne lov om tilbud og efterspørgsel, der virker ligesaa sikkert som selve tyngdeloven.

Det er tilbud og efterspørgsel, der bestemmer, hvor megen jord der skal tages under kultur, hvor intensivt jorden skal dyrkes, hvor mange industrielle varer der skal frembringes, hvor mange mennesker, der skal sættes i arbeide, hvad varerne skal koste, hvad løn menneskene skal have, hvor mange mennesker der faar lov at leve, hvor mange der skal dø, og naar de skal dø.

Alle mennesker inddeles i 3 hovedklasser: jordeiere, kapi-

talister og arbeidere. Under den fremadskridende civilisation kan de to klasser, jordeierne og kapitalisterne, i stedse voksende omfang faa del i alle fremskridtets velsignelser. Men for den tredie klasse, arbeiderne, vil selv de største fremskridt være frugtesløse. Dels kræver den *arbeidets deling,* der er en hovedbetingelse for masseproduktion og prisbillighed, at bestandig flere arbeidere lænkes til saa ensformige og aandssløvende virksomheder, at det ikke kan andet end nedbryde deres intelligens, dels kan arbeidslønnen ikke stige, hvis arbeidernes antal vokser hurtigere end kapitalen, dels endelig bestemmer næringsmidlernes mængde, hvor stort et antal af den opvoksende slegt, der kan faa lov at beholde livet. «Kun mangel paa underhold iblandt den lave stand» — siger Adam Smith — «kan sætte grænser for menneskeslegtens videre formerelse; dette kan ikke ske paa anden maade end ved at ødelægge en stor del af de børn, som deres frugtbare egteskaber frembringer».

Fattigdommen hindrer ikke arbeiderne i at faa de fleste børn. Men den hindrer dem i at holde liv i dem. Hvor stort et antal børn, det skal lykkes arbeiderne at holde liv i, afhænger af den løn, de faar. Naar lønnen ved sterkere efterspørgsel efter arbeidere hæves, og børnene derved faar en bedre ernæring, lever der flere. Naar lønnen ved mindre efterspørgsel efter arbeidere synker, og børnene af den grund faar en daarligere ernæring, dør der flere.

«Paa denne maade bestemmer efterspørgslen efter mennesker, ligesom efter enhver anden vare (!!), nødvendig (!) menneskenes avling, tilskynder den, naar den gaar for langsomt, og standser den, naar den gaar for hastig frem. Det er denne efterspørgsel, der ordner og bestemmer forplantningens tilstand i alle de civiliserede lande i verden» [1]).

Her har vi frikonkurrencens teori i al sin materialistiske nøgenhed! Her har vi den inderste kjerne og selve hovednerven i frikonkurrencens evangelium.

Med rene og klare ord slaaes det her fast, at mennesket kun er en vare (!), og at selv liv og død afhænger af tilbud og efterspørgsel!

Og denne forklaring af fremtoningerne paa livets og dødens

[1]) Adam Smith: Nationalvelstandens natur og aarsager. 1ste del, side 112.

skueplads er det, der endnu forkyndes paa de samme universiteter, hvor de prester uddannes, der skal gaa ud i verden og vidne om, at alt staar i Guds fader haand!

Her er i sandhed en modsætning mellem religionens og kulturens tanker, der er vel egnet til at splitte oprigtige menneskesjæle. Paa kirkelig grund hører de takken til Gud for de børn, livets Herre skjænker det enkelte hjem, og vidnesbyrdet om, at Gud i naade har hjemkaldt baade denne og hin. Paa nationaløkonomisk grund indpræntes det af alle lærere og skribenter, at tilbud og efterspørgsel bestemmer baade over liv og død!

Hvis teorien imidlertid er rigtig, hvis det virkelig forholder sig saa, at frikonkurrencen medfører, at selv liv og død afhænger af tilbud og efterspørgsel, er det da ikke velbegrundet, at socialisterne reiser kamp imod frikonkurrencens hele økonomiske system?

Hvis teorien er rigtig, hvad den vistnok er, forekommer det mig, at man bliver nødt til at erkjende, at det er en fuldstændig hedensk etik, der ligger til grund for frikonkurrencen. Men en hedensk etik kan kristne mennesker mindst af alt være med at forsvare. Fra et kristeligt standpunkt maa vi absolut give socialisterne ret, naar de i ord og gjerning nedlægger indsigelse imod, at mennesker skal betragtes og behandles som varer. Vi kan kun give dem vor tilslutning, naar de hævder menneskets ret, ret til livet, ret til arbeide, ret til udbyttet af eget arbeide. Vil vi paa dette omraade bringe harmoni tilstede mellem religionens og kulturens tanker, maa vi speide efter sociale former, hvorunder det er mulig at sikre denne ret, og finder vi formerne, maa det blive en etisk, altsaa en kristelig pligt at være med at føre formerne til seir.

Her bliver spørgsmaalet: hvorledes vil socialismen sikre denne ret? Bredo Morgenstierne svarer: ved statens overtagelse af al produktion.

Formelt er dette svar fuldstændig rigtigt. Det er ogsaa i overensstemmelse med, hvad der atter og atter svares fra socialdemokraternes side. Men svaret er ligefuldt alt andet end heldigt, idet det leder tanken hen paa noget, omtrent som det, at regjeringen i nutidsstaten skulde forestaa og lede den hele produktion og omsætning. Det er ogsaa den maade, hvorpaa sagen meget almindelig opfattes af modstanderne. Men denne opfattelse er saa grundforkjert, som den vel kan være. Det er i virkeligheden slet

ikke statsproduktion, der tænkes paa. Vi kommer den virkelige mening betydelig nærmere, naar vi istedenfor staten bruger ordet: *samfundet*. Det er samfundsmæssig produktion, der tænkes paa som modsætning til den nuværende enkeltmandsproduktion. Med andre ord: den socialistiske modsætning til frikonkurrencen ligger i *arbeidets organisation.*

Og denne arbeidets organisation er ikke længere en blot tvilsom fremtidsmulighed, men en kjendsgjerning, der træder frem som en levende organisme, som daglig vokser baade i omfang og i styrke. Vil man virkelig vide, hvad socialismen vil, saa maa man fremforalt gjøre sig kjendt med denne organisme, med den allerede nu foreliggende arbeidets organisation. Naar vi stifter bekjendtskab med denne, faar vi tillige oplysning om, at der til gjennemførelsen af socialdemokratiets program hverken kræves omvæltninger eller blodige revolutioner, men kun en eneste ting: *jevn fremadskridende udvikling.*

Den anden forudsætning, uden hvilken socialisterne selv erkjender, at socialismen vilde være en umulighed, ligger i *maskinteknikken.* At denne dels har ført, dels stadig fører til en stedse større omdannelse af det økonomiske liv, ligger klart for alle. Det er ikke alene indenfor de industrielle rammer, at maskinerne drager menneskene fra det individuelle arbeide i hjemmene til fællesarbeidet i de store fabriker. Noget lignende foregaar paa landbrugets omraade. For det første er landbruget her i Danmark allerede fuldstændig bleven revolutioneret af centrifugen. For det andet er stillingen den, at skal de maskiner, som nu staar til landbrugets tjeneste, ret finde anvendelse, saa maa ét af to ske: enten maa de eies af enkeltmænd, der eier større arealer og dyrker disse ved hjælp af lønarbeidere, eller ogsaa maa ialfald maskinerne eies i fællesskab for skiftevis at bruges af de forskjellige jordbrugere Skal det første ske i større omfang, vil de smaa bønder efterhaanden — ligesom de smaa haandværkere — gaa over til at blive lønarbeidere, hvad der ikke kan ansees for noget særligt ønskeligt. Hvor det sidste sker, foreligger endel af arbeidets organisation, altsaa et stykke socialisme.

III. Praktiske resultater.

Vil man dømme om ønskeligheden og muligheden af socialismens gjennemførelse, maa man se paa de praktiske udslag hen-

holdsvis af frikonkurrencen og dels af den praktiske socialisme, som vi allerede kjender, dels af dens virkninger paa omraader, hvor vi med nogenlunde sikkerhed vil kunne paapege dens hovedresultater.

En af hovedhindringerne for socialismens gjennemførelse finder Bredo Morgenstierne deri, at menneskene vil være de samme under den socialistiske som under den forhaandenværende ordning. Som menneskene nu er besjælede af egoismen, vil de være det under alle forhold. Denne betragtning synes saa tilforladelig, at mange paa forhaand vil finde den ganske uimodsigelig. Dog er der adskilligt at bemerke til den.

Forstaaelse af, hvad opdragelse betyder, hører til et af tidens lyspunkter. Den, der har en smule indblik heri, ved ogsaa, hvorledes omgivelserne virker ind paa den hele menneskelige karakter. Visse forhold og omgivelser kan kun virke i retning af at udvikle alt det slette og daarlige i menneskene. Andre forhold og andre omgivelser virker i ganske modsat retning og tjener til at udvikle alt det bedste, der ligger gjemt i mennesket.

Lad os nu prøve at se paa, hvorledes frikonkurrencen virker paa de enkelte individer.

Ifølge Bredo Morgenstiernes slutningsbemerkninger maa man antage, at han har den mening, at de enkelte mennesker har det i deres magt at optræde overfor deres medmennesker, omtrent som de vil. Naar derfor menneskene bliver kristne, saa vil de ogsaa, — hvis de kun har vilje dertil — overfor deres medmennesker kunne fyldestgjøre de etiske krav, som kristendommen stiller.

Men det forholder sig jo slet ikke saa. Den enkelte er ikke paa den maade herre over forholde og omstændigheder. Husk paa den herskende lov om tilbud og efterspørgsel, der under frikonkurrencen, uden at spørge om forlov, gjør de enkelte individer til sine lydige redskaber og tjenere! Under herredømmet af loven om tilbud og efterspørgsel tvinges i vid udstrækning selv de mest humane personligheder, ja selv de bedste kristne til at optræde meget ukristeligt imod deres medmennesker.

Grellest træder dette frem under de saakaldte licitationer, eller kontraktørsystemet, som det vistnok kaldes i Norge.

Der skal f. eks. opføres en større bygning, lad os tænke os en ny kirke til Guds ære og folkets tarv.

Arbeidet ved denne bygnings opførelse skal overtages ved

licitation. Der er forskjellige bygmestere, som alle gjerne vil have arbeidet. Mellem disse er ogsaa flere, der tilhører menigheden. De trænger allesammen til den bedst mulige fortjeneste. Men ikke desto mindre — vil de gjøre sig haab om at faa arbeidet, maa de kappes om at underbyde hinanden til den lavest mulige pris.

Det nytter ikke, hvor megen broderskabsfølelse de har faaet fremkaldt i hjerterne ved gudstjenesten om søndagen. Mandag morgen maa de ved licitationsbudene gjøre vold selv paa de bedste følelser!

Til og med skal de ikke blot konkurrere med medkristne. De skal konkurrere selv med de mest inhumane, blandt hvilke der maaske er mænd, der spekulerer i en sultełøn af 2 à 3 kroner om dagen, medens de selv havde tænkt at betale en dagløn af 3 à 4 kroner om dagen. Den lavest bydende faar arbeidet overdraget. Den, der beregner den laveste løn, kan ogsaa levere det laveste overslag og gjøre det billigste bud. Vil ikke den humane bygmester lade hele arbeidet gaa fra sig, maa han gaa ned til den samme lave arbeidsløn, som de inhumane arbeidsgivere er istand til at skaffe sig arbeidere for.

Altsaa — den *inhumane* arbeidsgiver beholder overtaget! Saalidt er de enkelte kristne istand til at beherske forholdene under frikonkurrencen[1])!

Vil man indvende, at det kun er ved licitationer, at frikonkurrencen paa den maade behersker menneskene, saa er dette ikke rigtigt. Om frikonkurrencens hjerteløse magt end ikke paa andre

---

[1]) Jevnfør hermed følgende udtalelse af presten *Günther* fra Breslau paa de tyske evangeliske arbeiderforeningers forbundsdag i Frankfurt a. M. i indeværende sommer:

«Vi har i Breslau ti tusende arbeidsløse. Vi har ogsaa mange offentlige og kommunale arbeider. Men hvem udfører disse arbeider? Det gjør polske arbeidere, der i dette øiemed er indforskrevne, medens de indfødte arbeidere sulter og raaber om brød. Det ligger i nærværende tilfælde i licitationsvæsenet, de *entreprenører, der giver det laveste bud, faar arbeidet* i udførelse, og de søger de billigere polske arbeidere. Den øvreschlesiske jernbanedirektion har hidtil anvendt 20 millioner til forskjellige anlæg. Men direktionen beskjæftiger ikke de hungrende indfødte arbeidere, den foretrækker polakker. *Entreprenorernes tillbud er ofte kun halvdelen af, hvad man kan regne for et ærligt overslag.* Øvrighederne skulde foranlediges til at paase, at kun indfødte arbeidere blev beskjæftigede».

omraader træder fuldt saa klart for dagen, er det ligefuldt denne, der overalt og alle vegne — særlig monopoliserede virksomheder undtagne — behersker baade mennesker og forhold.

To fabrikanter frembringer de samme slags varer. Mon saa den ene kan give arbeiderne 4 kroner om dagen, hvis den anden kun betaler 2 kroner? Dette er simpelthen umuligt. Det nytter ingen verdens ting, om han ogsaa er den mest eksemplariske kristen, konkurrencen tvinger ham til at betale ialfald paa det nærmeste det samme lavmaal i arbeidsløn, som betales af konkurrenterne. For at kunne underbyde hverandre paa varemarkedet har vi da ogsaa set engelske fabrikanter kappes om akkurat paa samme maade at underbyde hinanden med hensyn til betaling af arbeidsløn. Og da de ikke kunde faa mandslønnen lav nok, tog de først kvinderne og siden børnene, som helt fra 6-aarsalderen maatte arbeide indtil 16 timer i døgnet! Medens den engelske mission bredte sig ud over verden med en Kristoforus' magt, gav frikonkurrencen i selve England det udslag, at tusender af børn paa grund af arbeidet i gruber og fabriker vokste op som forkrøblede individer, halve idioter, og at der skabtes et proletariat paa 3 millioner individer, der lever ligesaa fuldstændig udenfor al civilisation som pygmæerne i det mørke fastlands uendelige skove!

Det er ikke menneskenes gode egenskaber, der kaldes paa under denne oprivende kamp for tilværelsen. Evangeliet byder at lade hensynet til næstens vel være ledestjernen for al vor færd. Men selvopholdelsesdriften tvinger den enkelte til uden barmhjertighed at skade næstens interesser af størst mulig evne. Den enes død er den andens brød! Enten undertrykke eller lade sig undertrykke! Vil man leve, maa man søge at faa de flest mulige konkurrenter — ligegyldigt om det er medkristne eller ikke — fra halsen, sat ud af spillet. Holder man sig ikke selv oven vande, har man kun udsigt til et liv i armodens forfærdelige helvede!

Hertil kommer, at kun den, der har penge, har udsigt til at vinde ære og berømmelse.

Er du en rig mand, kan du optræde som en matador, saa — selv om der ogsaa i krogene hviskes om adskilligt muggent ved din maade at tjene penge paa — du vil dog være istand til, om det saa skal være, efter dit eget forgodtbefindende at dirigere og dominere en hel fri menighed, og alle vil ærbødig staa med hatten i haanden for dig.

Optræder du som filantrop, saa — selv om faa eller ingen forstaar eller sympatiserer med dine formaal — vil dog alle beundre din opofrende uegennyttighed.

Men er du en fattig mand, om du saa er noksaa dygtig, om du fører det mest pletfrie liv, du vil dog blive seet over hovedet af alle dine velstillede medborgere, og du faar aldrig et hverv blandt dem, der indtager ledende eller anerkjendte stillinger i dit land. Vil du som fattig mand sætte livet ind paa en idé, vil du vie dine kræfter til en god sag, hvorfor dit hjerte brænder, og du af den grund kommer i økonomiske vanskeligheder, saa vil du iblandt dine troende medkristne kun finde medlidende skuldertræk, og ikke sjeldent vil du selv iblandt disse kun blive hilset med — stenkast!

Prøv f. eks. paa — uden at svigte din barnetro — at optræde som socialist! Og du vil erfare, hvorledes de døre i hundrevis lukker sig for dig, der slaaes op paa vid gab for den guldbeslaaede fornegter!

Fra alle sider tudes derfor den lærdom i ørene paa menneskene: «skaf dig penge, paa ærlig maade, om du kan, men i ethvert tilfælde, skaf dig penge!» [1]).

Er det under saadanne forholde at undres over, at menneskene ikke er bedre end de er?

Langtifra og tvertimod, der er langt mere grund til at glædes ved, at de under de givne forhold endda er saa gode, som de gjennemgaaende er. Vi har heri et vidnesbyrd om det store fond af moralsk sundhed, som ligger paa bunden af den menneskelige natur.

Men mon det egentlig skulde være noget saa særligt utopisk at vente, at det skulde være muligt at skabe en samfundstilstand, hvorunder denne moralske sundhed i høiere grad kunde blive udviklet, — der kaldte paa andre og bedre egenskaber hos menneskene end dem, der kaldes paa og udvikles af den frie konkurrence?

Det utopiske i en saadan forventning kan jeg ialfald ikke indse. Meget mere forekommer det mig at være en aandelig falliterklæring, hvis vi ikke tør vente en saadan.

Vi ved alle, hvilken velsignelse det er at vokse op i og at

[1]) Henry George.

leve i gode hjem. Det ligger da i sagens natur, at det er en tilsvarende forbandelse at opvokse i og at leve i et slet hjem. Men er der denne forskjel paa gode og slette hjems indflydelse, er det ganske klart, at mere ideelle sociale forhold i det hele ogsaa i tilsvarende grad vil udvikle de mere ideelle egenskaber hos menneskene.

Blot vi tænkte os, at samfundet var saaledes ordnet, at ethvert arbeidsdygtigt og arbeidsvilligt menneske til enhver tid kunde finde arbeide med saadant udbytte af arbeidet, at det under alle forhold kunne føre en menneskeværdig tilværelse med et hyggeligt hjem og familjeliv og være viss paa et sorgfrit udkomme under sygdom og alderdom, hvilken spore vilde der ikke heri ligge til at se bort fra de egoistiske interesser og til at lade hensynet til næstens vel komme i forgrunden!

Og skulde en saadan tilstand være uopnaaelig? Hvis de, der daglig beder om, at Guds rige maa komme, og at Guds vilje maa ske maa jorden, som den sker i himlen, mener noget saadant, da fortjener de ialfald ikke ros for deres tro.

Socialisterne tror, at der er mulighed baade for dette og mere. Vi maa derfor spørge: paa hvilken maade vil socialismen tilveiebringe denne mere ideale samfundstilstand?

Lad os — for at finde svaret — vende tilbage til de tidligere omhandlede licitationer. Vi saa under omtalen af disse, at det er fuldstændig umuligt selv for den mest humane, mest kristelige arbeidsgiver at betale den arbeidsløn, han maaske gjerne vil betale, hvis hans konkurrenter er istand til at faa arbeidere til billigere pris, hvorfor det bliver de inhumane arbeidsgivere, som spekulerer i den billige arbeidskraft, der beholder overtaget.

Dette gjælder saavidt og saalænge, som arbeiderne ogsaa frit konkurrerer om at faa arbeide, thi saa maa de ligesom arbeidsgiverne hellere faa noget arbeide til lav løn end slet ingen ting, hvorfor de ogsaa konkurrerer om at trykke lønnen ned til sultelønsstandpunktet.

Helt anderledes gaar det, naar arbeiderne i overensstemmelse med den socialistiske grundsætning *organiseres*. Hvis de arbeidere, der skal opføre kirken, grave, mure, tømre, snedkre, etc. staar i en fagforening, der har gjennemført en bestemt arbeidsløn og en bestemt arbeidstid for de forskjellige fag, f. eks. 4 kroner om dagen i nogle fag, 6 kroner om dagen i andre, saa behøver ingen

human arbeidsgiver at frygte de inhumane arbeidsgiveres smudskonkurrence; thi saa er der ingen, der faar arbeidere under den af fagforeningen fastsatte takst. Arbeiderorganisationen bliver saaledes ikke mindre end i arbeidernes i de humane arbeidsgiveres egen velforstaaede interesse.

Dette det første led i det socialistiske program er ikke længere nogen blot luftig teori med mere eller mindre fremtidsmulighed i sig. Tvertimod er det en levende kjendsgjerning, der fuldt ud har staaet sin prøve i det virkelige liv. Ved hjælp af den faglige organisation kan den betragtning ialfald for endel gjøres til løgn, der hævder, at arbeiderne blot er en vare, hvis betaling maa rette sig efter markedsprisen, der atter kun bestemmes af tilbud og efterspørgsel. Hvor fagforeningerne har opnaaet nogen virkelig styrke, viser det sig, at de selv midt i arbeidsløshedens tidsrum er istand til at opretholde deres priskuranter. Selv dette første led i arbeidets organisation har vist en saa stor betydning, at vi hører engelske prester, samlede i konferencer, aflægge det vidnesbyrd, at armoden blandt arbeiderne begynder først der, hvor organisationen hører op.

Det er gjennem disse organisationer, at arbeiderne skal opdrages og disciplineres til at paatage sig stedse større og vidererækkende opgaver. I disse organisationer har vi en væsentlig del af det materiale, hvoraf det socialistiske samfund skal bygges op. Organisationerne skal derfor baade *støttes* og *udvikles*. Det første kan ske derved, at stat og kommune dels afskaffer licitationsvæsenet, dels overtager byggeriet saaledes, at dette fremmes efter planer, der som første grundlag sikrer arbeiderne den dem med rette tilkommende løn og en arbeidstid, der staar i forhold til, hvad der maa kræves for sundhedens og familjelivets skyld. Det andet — udviklingen — kan ske derved, at der ud af organisationens midte vokser mænd, der forener den praktiske dygtighed med den tekniske uddannelse, som nu de fleste steder — særlig i byerne — allerede er ret let tilgjængelig for haandverkere og som i den kommende tid bør blive stedse lettere og lettere tilgjængelig, at der ud af organisationens midte vokser mænd, der kan paatage sig ledelsen af det hele byggeforetagende og derfor i forening med fagforeningens øvrige medlemmer paatager sig opførelsen af den hele bygning. Naar det sker, saa er for dette

omraades vedkommende samfundet organiseret socialt, saa er der gjennemført et stykke af den socialistiske stat.

Paa lignende maade kan vi tænke os den organisation udviklet, der særlig er knyttet til fabrikerne. Det kan ikke i nogen retning ansees for utopisk, at der skal kunne udfoldes en saa oplysende, opdragende og disciplinerende virksomhed blandt de organiserede fabrikarbeidere, at vi kan komme dertil, at de overtager driften af fabrikerne, og at ledelsen foregaar ved mænd, der er valgt af arbeiderne. Sker det, er en anden del af den socialistiske stat, eller rettere af det socialiserede samfund, realiseret.

Vi kan gaa videre. Vi kan meget godt tænke os, at der kan udfoldes et saa oplysende, opdragende og disciplinerende arbeide blandt husmændene i Norge og landarbeiderne i Danmark, at de kan komme til at forestaa og for egen regning dyrke jorden, hvad enten det helt eller delvis sker i organiseret fællesskab eller tildels paa individuel maade; under hvilke former *jorddyrkningen* vil gestalte sig i den kommende tid, er endnu et aabent spørgsmaal, hvad ogsaa ialfald det danske socialdemokrati selv erkjender.

Det gjælder kun om, at vi lærer at indse, at fremtidens samfund skal bygges af det forhaandenværende materiale, og at der stadig skal bygges i overensstemmelse med udviklingens krav.

For at forstaa dette, maa vi fæste opmerksomheden ogsaa paa andre former af arbeidets organisation, som foreligger til brug.

En anden saadan form foreligger i *andelssystemet* saaledes, som dette navnlig har funden anvendelse i det danske meieri. Gjennem dette er der allerede af danske bønder virkeliggjort et stort stykke af socialdemokratiets hovedkrav: *fællesbesiddelse af produktionsmidler.*

For 20—30 aar siden var det almindeligt, at hver bonde stod og kjernede smør i sit eget kjøkken eller bryggers. Paa det tidspunkt vilde smørproduktion i fællesskab og fællesbesiddelse af meieriets produktionsredskaber af alle være bleven betragtet som en fuldstændig socialistisk utopi. Men nu er det længe siden, at denne utopi blev til virkelighed. Nu har vi andelsmeierier snart i hvert eneste sogn. Det vil sige: et helt sogn eller flere sogne er fælles om meieriredskaberne og foretager smørproduktionen i fællesskab; med andre ord, her er foretaget en etablering af den samfundsmæssige drift, der er udtryk for arbeidets organisation, for socialismen.

Og hvilket fremskridt er her saa ikke foregaaet ved behandlingen af selve produktet ved denne organiserede virksomhed!

For 30 aar siden havde bønderne melken staaende i fade paa hylder oppe under loftet i den samme stue, hvor de baade sov, spiste, kogte middagsmad og røg tobak! Den fløde, man fik af den saaledes behandlede melk, blev opbevaret i en bøtte, der mindst 3 à 4 dage før kjerningen skulde staa ved kakkelovnen i dagligstuen. Og naar saa fløden endelig var havnet i kjernen, maatte 2 à 3 mennesker ligefrem slide for at faa nogle faa pund smør.

Saaledes var den individuelle smørproduktion. Hvor utopisk end fællesproduktionen i de tider kunne tage sig ud, — nu er der ingen landmand, der tænker paa at vende tilbage til hin tids enkeltmandsdrift.

En drift, der er meget beslegtet med meieriernes andelsdrift, foreligger ved dyrkningen af sukkerroer omkring ved sukkerfabrikerne. Den samfundsmæssige drift er her ogsaa i vid udstrækning allerede en fuldbyrdet kjendsgjerning. Der ligger maaske saaledes i andelssystemet ligesaa store muligheder for udvikling, som der ovenfor blev paapeget for fagorganisationens vedkommende.

Paa lige linie med fag- og andelsorganisationen staar den organisation, som skabes af pengemændene og foreligger i ringe og karteller, navnlig i de sidste, og i saadanne selskaber som f. eks. det forenede dampskibsselskab under geheimeetatsraad Tietgens ledelse. Fra et saadant selskabs ledelse af en mand som Tietgen og til dets ledelse af en minister er kun et meget ringe spring.

Forlader vi de mere private omraader og gaar ind paa de mere offentlige enemerker, saa ser vi ogsaa, at baade kommunen og staten i voksende omfang organiserer arbeidet. I de fleste større byer er foruden skole- og hospitalsvæsen virksomheden med at forsyne beboerne med vand og lys nu organiseret som et fælles kommunalt anliggende. Og flere hverv kunde alt nu organiseres paa lignende maade til stort gavn for den hele arbeidende befolkning. Kun et enkelt eksempel skal i denne retning fremdrages. Vi har sporvognsselskaber i Kjøbenhavn, der giver aktionærerne 15—16 pct. udbyttte af deres aktier paa samme tid, som de lader deres kuske og konduktører arbeide 16 timer i døgnet, uden en gang at lade dem have frihed til at spise! Og saa maa de til og med være i virksomhed baade søn- og helligdage. Mangfoldige

fromme kirkegjængere lader sig sikkert ganske rolig kjøre baade til og fra kirke uden at skjænke den ting en tanke, at disse sporvognsfolk ligefrem umuligt kan komme i kirke mere end faa gange om aaret, selv om de nok saa gjerne vil!

Hvad var nu mere rimeligt, end at gjøre dette sporvognsvæsen til et kommunalt anliggende. Blev det dette, kunde driften besørges af 2 hold folk, hvorefter personerne baade kunde faa adgang til familjeliv og adgang til kirkegang, ialfald mindst hver anden søndag.

Det vil derfor være vanskeligt at benegte enten formaalstjenligheden eller muligheden af at organisere sporvognsvæsenet efter socialismens anvisning. Og som det gaar med dette hverv, gaar det og vil det bestandig gaa med flere og flere. De store magasiner, der nu daglig trykker et voksende antal af de smaa handlende ligefrem ud af tilværelsen, staar her som vidnesbyrd om, hvor udviklingen bærer hen.

Ser vi endelig hen til selve staten, ser vi ogsaa, hvorledes den under to hovedformer organiserer arbeidet. Den ene form foreligger i saadanne virksomheder som jernbane-, post- og telegrafvæsen. Den lethed og sikkerhed, hvormed posten besørges af staten, overgaar ikke blot i høi grad det postvæsen, der fandtes, før staten paatog sig dette hverv, men har i det hele naaet en fuldkommenhed, som vilde være uopnaaelig for private selskaber. Og den samfundsmæssige trafik, som foregaar ved jernbanerne, har utvilsomt ogsaa store fortrin baade for det gamle individuelle befordringsvæsen og fremfor driften ved private selskaber; — med hensyn til de sidste taler jernbanevæsenet i Amerika et tilstrækkeligt tydeligt advarende sprog.

Den anden form, hvorunder staten organiserer arbeidet, foreligger i arbeiderbeskyttelseslovgivningen, der dels støtter arbeiderorganisationen ved at kræve anerkjendelse af dennes bestemmelser for arbeidsløn og arbeidstid, dels direkte regulerer arbeidstid i miner og fabriker, dels endelig sikrer arbeidernes understøttelse og forsørgelse under sygdom, invaliditet og alderdom. I hvilken grad disse forskjellige former for arbeidets organisation ved staten har betingelser for at udvikle sig, hvor mange og hvor store omraader staten her umiddelbart vil kunne drage ind under sig, kan ingen sige i dette øieblik. Men at der her baade i *fagforeningen*, *andelsselskabet*, de *kommunale foretagender* og *statens*

virksomheder foreligger en række *sociale nydannelser*, i hvilke der stadig foregaar en organisk vekst henimod et fælles midtpunkt, det maa være klart for alle, der en gang har faaet øinene aabne derfor. Naar disse forskjellige sociale nydannelser er vokset saaledes, at de fra dem udgaaede traade alle løber sammen i samfundets midtpunkt, naar samfundets øverste styrelse herigjennem kan faa overblik over den hele virksomhed, og gjennem traadene kan optræde dels veiledende, dels bestemmende for de enkelte afdelinger, forbund, selskaber, kommuner, amter, saa har vi det socialiserede samfund, den socialistiske stat.

Det, der skal opnaaes ved dette samfund, er ikke det, at der skal blive indført en lighed, hvorefter alle faar lige meget. Nei, det, der ventes, er kun, at udbytningen skal høre op, at de enkelte mennesker skal kunne faa arbeidsudbyttet som løn for deres arbeide.

Lad være, at den *værdimaaler*, hvorefter man skal blive istand til nøiagtig at tildele den enkelte arbeider det tilgodehavende, som han er berettiget til at faa — den værdi, som han selv skaber —, ikke endnu er funden i dette øieblik. Heraf behøver vi ikke at lade os skræmme. Der er nok at tage fat paa, før vi kommer til dette punkt, der først kan blive aktuelt, naar vi staar tæt ved den hele og fuldkomne sociale stat.

Før vi kommer saa vidt, er der mangt og meget andet, der først maa virkeliggjøres.

Der kan endnu med rette være delte meninger om, hvorledes den helt gjennemførte sociale stat vil gestalte sig i det enkelte. Men at nydannelserne til fremtidens samfund ligger i de ovenfor skitserede sociale organisationer, derom kan der ikke godt være grundede tvil. Men forholder det sig saa, saa bliver det foreløbig opgaven at søge forholdene ordnede saaledes, at de individer, der efterhaanden finder deres plads indenfor disse organisationer, faar den bedst og mest mulige betryggede tilværelse.

Ved at arbeide paa grundlag af organisationerne bevæger vi os ikke længere paa ukjendte omraader. Den interessemodsætning, som nu er tilstede i erhvervslivet, og som tvinger de enkelte til i videst muligt omfang at sikre deres egen tilværelse ved at ruinere deres medmennesker, er f. eks. ophævet indenfor baade den militære og kirkelige organisation og tildels baade i post- og jernbaneetaten. Kirkens arbeidere staar ikke skilte ved interessemodsætninger, men kun ved gradsforskjel. Selv den lavest lønnede prests stilling er

saaledes betrygget, at han er sikret det daglige brød og har adgang til avancement. Officererne i hæren er heller ikke adskilte ved interessemodsætninger, men kun ved gradsforskjel, der aabner adgang for sekondløitnanten til at blive, om det skal være, general. Noget lignende gjælder ialfald delvis personalet baade ved post- og jernbanevæsenet.

Lad os prøve at operere med disse kjendte forhold og om muligt anvende dem i forbedret skikkelse indenfor de nye sociale organisationer, og vi vil da ad kjendte, prøvede veie naa langt fremad imod de ideale tilstande.

Vi begynder da simpelthen med at sikre de lavest staaende i de nye organisationer en saadan aarsindtægt, at de fuldt ud kan føre en menneskeværdig tilværelse, have et sundt og hyggeligt hjem og være istand til at give deres børn en god opdragelse og undervisning. Vi aabner adgang for de dueligste blandt det brede lag til at avancere. Vi lader den hele organisation virke paa den maade, at der stadig er *mulighed* for at øge aarsintægten for den nederste klasse og begrænse den for den øverste, og vi vil herved gjennem selve organisationens organiske vekst komme meget nær til det punkt, hvor vi har den afgjørende værdimaaler for arbeidsudbyttets fordeling mellem de forskjellige arbeidende mennesker.

Dette er den praktiske vei at gaa, livets egen vei, udviklingens vei. (Forts.).

„NIOBE“.

Nutidsroman af Jonas Lie.

Jeg skal ikke fuske vore æstetiske kritikere i haandverket. Da maatte jeg været ude før. Men Niobe har en anden interesse end den æstetiske; den har pædagogisk interesse. Dens æstetiske fortrin og mangler tør forlængst ansees uddebatterede; dens indlæg i tidens pædagogiske spørgsmaal er for vægtigt og for alvorsfuldt til, at vi saa snart bør være færdige med det.

Jeg tror neppe, at nogen med fuld forstaaelse af vor tid kan have læst Niobe uden at blive inderlig grebet. Det spørgsmaal: hvordan skal vi opdrage vore børn? er jo et hjerte- og livsspørgsmaal for alle tidsaldere, men især for vor. Før var svaret nogetsaanær givet; vor tid staar derimod famlende og usikker og med en smertelig følelse af, at her er noget af lave. Fortidens opdragermaade kan vi ikke bruge; enten vi roser den eller laster den, ligemeget, vi *kan* ikke bruge den; og vi har ingen ny —, ikke nogen gjennemtænkt og gjennemlevet; vi søger og famler og føler uafladelig, vi griber feil, føler det og ser det; resultatet er ofte saa slet; og det gjælder dog vort folks og vor slegts fremtid, og — det, som berører hver enkelt allermest — det gjælder det dyreste, vort hjerte eier, det gjælder vore børn. Af alle livsproblemer og livsforviklinger er der ingen, der kan gribe en med slig angst og volde slig smerte. Bare det at have givet denne angst og denne smerte kunstnerisk udtryk er noget fortjenstligt, som vi alle maa være Lie taknemmelige for. Der er noget forløsende allerede i det at have faat luft for det, som før laa knugende over en. Var Lie allerede før vor yndlingsdigter, — efter at have skrevet Niobe er han det end mere. Det er dog noget ganske andet at gribe midt ind i livet og tegne det, som det virkelig er med al dets sorg og nød og strid, end som Ibsen at skabe noget kunstigt noget, der ligger i den grad udenfor virkelighedens verden, at en fuld af forbauselse maa spørge: Paa hvilken klode lever dog disse mennesker? Denne jord tilhører de sandelig ikke.

Dog — hvorfor famler vi?

Lad os se lidt nøiere paa, hvordan vi er stillet. Den gamle opdragermaade kan vi med et ord karakterisere som den autoritære. Forholdet mellem forældre og børn var forholdet mellem den absolut overordnede, bydende og bestemmende myndighed, og den absolut underordnede, lydende og afhængige underdanighed. Dette forhold betragtedes som det ideelle; et sligt forhold gjaldt det at etablere og opretholde; det var opdragerens opgave; midlet dertil var tugten, ikke mindst den korporlige. I regelen lykkedes det uden synderlig vanskelighed, for det hørte tiden til; det betragtedes som selvfølgeligt. Saaledes i hjemmet; saaledes ogsaa i skolen. Det er denne opdragermaade, vi har mistet. Vi kan simpelthen ikke bruge den; thi vi kan ikke optræde med den autoritet, som her skal til; vi eier den ikke. Man klager saa ofte over, at vor tid ikke respekterer autoriteten; man skulde heller klage over, at den mangler autoriteter. De, der i vor tid skal repræsentere autoriteten, det være sig i hus eller skole, stat eller kirke, forstaar slet ikke at optræde med den ærefrygtindgydende selvsikre værdighed, hvormed vore forfædre optraadte. Naar de forsøger derpaa, bliver de karrikaturer. De har hverken vore fædres sterke følelse af sin stillings ophøiethed eller deres selvsikre tryghed paa, at de gjør stillingen fyldest. Tidens demokratiske drag nivellerer forskjellen, og dens store krav gjør selv den dygtigste usikker paa sig selv. Til denne mangel paa autoritet svarer ganske naturlig mangel paa underkastelse under autoriteten. Barnet er ikke gammelt, saa danner det sig en egen mening, uafhængig af fars og mors. Det gjør det aldeles uvilkaarligt; det er noget saa selvfølgeligt for et nogenlunde fremmeligt barn i vor tid, at det simpelthen ikke forstaar det, naar nogen gjør det retten dertil stridig. Paa den maade er den gamle autoritære opdragelsesmaade blevet en umulighed. Saalænge man da ikke har nogen ny at sætte istedet, famler man. Denne famlen er mesterlig skildret hos Lie. Det er rigtignok ikke smaa børn, men voksen ungdom der fortælles om; men vi kan gjøre sikre slutninger tilbage, hvordan barneopdragelsen har været. Doktoren forsøger paa en maade at hævde gammeldags autoritet; men det mislykkes altid; han eier ikke den autoritet, *kan* ikke gjøre den gjældende. Fruen skjønner, det gaar ikke; paa den maade støder de bare børnene fra sig; man maa komme dem imøde. Saa kommer hun dem imøde, og faar manden med; i for-

holdet til børnene er hun altid den sterkere: børnene faar altid sin vilje, — tilsidst ialfald; men der er ingen klar tanke, ingen bestemt vilje hverken i modstanden eller i eftergivenheden. Det gaar under stadige stød og ryk; snart rykkes der i for at stramme tøilen og holde tilbage: snart slakkes tøilen; man giver efter; børnene seirer. Her spiller nu ogsaa noget ind, der til alle tider har virket forstyrrende paa opdragelsen: forældrenes sympatier og antipatier. De har hver sin yndling, hvis feil de er blinde for, medens de tillige begge to har skarpt øie for de feil, den anden parts yndling har. Skjønt forholdet egtefællerne imellem er det bedste, kommer de i forholdet til børnene til at modvirke hverandre. Vil den ene stramme tøilen, griber den anden til for at slakke den, og omvendt. Holdningsløsheden og forstyrrelsen bliver paa den maade topmaalt.

Imidlertid strækker de i tiden virkende magter sine arme ud efter børnene. Selvfølgelig; tidens magter griber altid efter børnene, og børnene — eller rettere ungdommen — lader sig gjerne gribe; alt, som er fremme og oppe i tiden, øver sin sterkt dragende magt over ungdomssindet; ungdommen og tidsaanden stævner jo mod samme maal: fremtidens land: de føler sig derfor uvilkaarlig som bundsforvandte. Men der er ikke bare gode magter, som virker i tiden, ogsaa onde. Det gjælder til enhver tid, ogsaa vor. Det gjælder vor tid fremfor nogen anden, ropes der i kor; vor tid er «en ond tid». Slet ikke; vor tid er en sterkt bevæget tid; der er liv paa alle felter; men det følger nu engang med de vilkaar, vi lever under, at pulserer livet sterkt, da er det ikke bare de gode kræfter, som gjør sig gjældende; de onde vil ogsaa være med. Agter man liv for bedre end død, da skal man kalde vor tid en god tid; man skal bare hugse, at i en god tid vil altid onde magter være ude og røre sig sterkt. Det gjør stillingen farlig for alt, som heder børn og ungdom. De gribes og rives med af alt, som er oppe; men de har lidet skjøn paa at øve kritik; derfor er de fuldt saa udsat for at gribes af de onde magter i tiden som af de gode.

Er der dem, som ikke har andet at sige om tiden, end at den er en ond tid, saa er der ogsaa dem, som finder alt herligt, og som sorgløst kaster sine børn ud i tidens strøm, sikre paa, at det vil gaa godt. Dette er uforsvarligt. Der er fare paa færde; der er onde magter ude, i hvis vold de skulde grue for at se sine

børn falde. «Niobe» er her et alvorligt varsko. Der er vel ikke mange, der ser paa tiden med et saa lyst blik som Jonas Lie; han er født optimist. Desto alvorligere virker det, naar han i «Niobe» tager os forældre ved haand, fører os hen til randen og siger: Se, hvilke afgrunde tiden — netop vor tid — aabner for eders børn; tag forholdsregler i tide; ellers vil I til eders usigelige smerte og fortvivlelse faa se dem styrte ned i disse afgrunde. En digter kan neppe indlægge sig større fortjeneste af sit folk og sin samtid.

Selvfølgelig er det forældrene, som — sammen med skolen — maa yde børnene den hjælp, de nødvendig trænger, skal de ikke falde tidens onde magter i vold. Forældrene har den pligt at lede dem, saa de kan gaa fri. Men her er den store vanskelighed. Hvordan skal forældrene kunne lede sine børn, saalænge de staar famlende og ikke ved, hvordan de skal opdrage dem? Den gamle forældreautoritet er tabt; nogen ny er ikke erhvervet, kan heller ikke erhverves, saalænge forældrene er uvisse og famler; famlende uvished er jo den diametrale modsætning til alt, som heder autoritet. Men forældre uden autoritet er i grunden ikke forældre. De giver nok sine børn mad, klæder, skolegang etc., men de giver dem ikke det, børnene mest af alt trænger og har den helligste ret til at kræve: sterk støtte og tryg ledelse ligeoverfor den tid og den verden, børnene skal ud i. Den maa børnene styrte sig ud i paa egen haand, overladt til sig selv. Børn, som er slig stillet, er i grunden at regne for forældreløse. Dette er tidens forfærdelige fare: dens børn er forældreløse; de trænger forældre, som kan lede dem fri af tidens onde magter; men de har ikke slige forældre; aldrig har forældrene magtet sligt mindre end nu; thi deres gamle autoritet er tabt, og de famler efter en ny, som de endnu ikke har fundet.

Hertil kommer noget, som i høi grad forøger vanskeligheden. Mellem forældre og børn ligger der en menneskealder. Før i tiden gik udviklingen ikke hurtigere, end at man ialfald til op i femtiaarene havde nogenlunde let for at følge med. Naturligvis var der dengang ogsaa forskjel i synsmaader mellem den ældre og yngre slegt, og denne forskjel kunde fremkalde konflikter, som kunde blive tragiske nok. Det havde dog intet at betyde mod nu. Udviklingen gaar nu med slig rivende hurtighed, at det ikke er alle givet at *kunne* følge med. Bliver nu forældrene liggende til-

bage, da bliver afstanden stor mellem forældre og børn. Forældrene tænker og føler, som man tænkte og følte i deres ungdom; børnene tænker og føler med nutiden, og mellem forældrenes ungdom og nutiden ligger en udvikling og en forandring i tænkesæt og synsmaader, levesæt og livskrav, større end et helt aarhundredes før i tiden. Følgen bliver, at forældre og børn ikke forstaar hverandre. Forældrene forstaar ikke børnene, magter ikke at sætte sig ind i deres «moderne» synsmaader og interesser, kan derfor heller ikke bedømme dem retfærdig; børnene forstaar ikke forældrene, er ikke istand til at se andet i deres betænkeligheder, indvendinger og domme end ufornuftig særhed, der bare sætter unyttige stængsler for livet. Under slige omstændigheder bliver der naturligvis ikke tale om nogen ledelse. Man vil kanske helst klage over børnene, at de ikke vil lade sig lede; men man kan med ligesaa stor ret klage over forældrene, at de ikke forstaar at lede. Hvem man nu end klager over, resultatet bliver, at børnene gaar overladt til sig selv ud i verden, og det bliver et heldigt slumpetræf, om de da undgaar at falde i hænderne paa tidens onde magter.

Mange mener, at kjærligheden her skal være nok. Lad bare børnene faa føle forældrenes kjærlighed, mener de: den vil knytte dem til forældrene og holde dem borte fra alt, som volder forældrene smerte. Ud fra dette synspunkt retter man den anke mod «Niobe», at den er usandsynlig: forældre, der viser sine børn slig kjærlighed som Baarvig og frue, mister ikke sine børn: de faar dem altid med sig. Man tager feil. Lie har ret, og de, som her tror paa kjærlighedens almagt, har uret. I forholdet mellem forældre og børn er kjærlighed ikke nok, ligesaalidt som i forholdet mellem lærer og discipel. Mange af os mindes fra vor skoletid en eller anden lærer, som vi nu forstaar mente det inderlig godt med os; alligevel pinte vi ham med al den udsøgte grusomhed, skolegutter kan udvise ligeoverfor en lærer. Hvorfor? Ja, havde nogen dengang spurgt os, hvorfor vi plagede den arme mand saa jammerlig, havde vi vel anført en hel del smaating, som skulde bevise, at han var «væmmelig» og fortjente at plages. Nu ser vi, at grunden var en anden, som vi dengang ikke skjønte: vi havde det paa følelsen, at han ikke gav os det, vi havde en hellig ret til at kræve; vi lærte ingenting; han var et brav menneske, men en uduelig lærer. Ligedan med forældre: de kan være saa snille og gode de være vil, elske sine børn og ofre sig for sine børn —

noget, baade Baarvig og hans hustru gjorde —, det hjælper ikke; giver de ikke børnene det, de har en hellig ret til at kræve, vinder de aldrig sine børn. Men det, børnene har hellig ret til at kræve, er fast og tryg ledelse ligeoverfor den tid og den verden, børnene skal ud i. Magter ikke forældrene at give dem det, da mister de dem. De kan eie børnenes kjærlighed, saalænge de er smaa; naar børnene bliver store, gaar de hver sin egen vei uden at bryde sig en døit om al den kjærlighed, forældrene har vist dem, og al den smerte, de volder dem. De har ikke faat det, de skulde havt af forældrene; saa giver de heller ikke forældrene det, de skulde have. En grusom, men retfærdig gjengjældelse!

Dette gjør det saa svært at være far og mor i vor tid. En skal og maa lede sit barn paa dets første vandring ud i verden, men en magter det saa daarlig, for den gamle forældreautoritet er tabt, og hvor tager man en ny fra? Og en har saa vanskelig for at forstaa de unge; de hører jo til en ganske anden tid end en selv; hvordan skal en saa kunne lede dem? Saa ligger den forfærdelige fare saa forfærdelig nær, faren for at miste sit barn, faren for, at barnet skal gaa fra en — tidens onde magter ivold.

Barnet gaar, jeg kunde gjerne sige, med flyvende faner og klingende spil, sorgløst og fornøiet. Det har ingen følelse af, at det gjør noget ondt, naar det gaar sin egen vei, uden at ændse far og mor. «Kun det levende har ret» siger digteren, og det er denne det levendes ret, barnet trodser paa, hensynsløst, ubarmhjertig, grusomt; det tilhører nutiden; det er kaldet til at erobre fremtiden; forældrene tilhører den skrinlagte fortid; de har at træde tilside og gaa i graven; kun det levende har ret.

Anderledes med forældrene; de sidder igjen med smerten; for det første ialfald kommer al bruddets smerte over dem. Der gives ingen kjærlighed i verden saa intens øm som forældrekjærlighed; thi ingen kjærlighed er saa uegennyttig og selvforglemmende. Derfor er heller ingen smerte saa usigelig som forældres smerte ved at miste sit barn. Tungt er det at miste barnet ved døden; dog — det er ikke det tungeste; den smerte læges; tusen gange tungere at miste barnet *ved livet* — miste det ved, at livet skyller det ud af ens favn, langt bort fra enhver hjertelig forstaaelse og ethvert inderligt samliv. Det er jo altid bittert at elske uden at vinde gjenkjærlighed; men her er noget mere, noget smerteligere: ens eget liv bliver forspildt, idet en mister sit barn.

Forældrene lever for sine børn; børnene er deres livsinteresse; alt andet samler sig i den. I særlig grad gjælder dette moderen; men ikke bare hende; det gjælder ogsaa faderen. Vistnok har han sin livsgjerning udenfor hjemmet; men de fleste mænds livsgjerning er stræv for at tjene penge, og hvad skal de penge til? Jo, føde og klæde børnene; skaffe børnene undervisning og opdragelse, saa de kan komme godt frem. Det er hovedsagen. Og selv de, hvis livskald ligger høiere, oppe paa livets høieste høider, — spørg en digter: Hvad vil du helst have lykke og held med, enten med det verk, du arbeider paa, eller med dit barn? Svaret er ikke tvilsomt. Det gjælder om os allesammen: vor livsinteresse samler sig tilsidst om vore børn; det sidste maal for vort arbeide og vort stræv gjælder vore børn: vort fremtidshaab er fremforalt knyttet til vore børn. Naar da barnet mistes, skylles bort fra os, bliver fremmed for os, — end værre, naar barnet fordærves, vi ser, det synker, dybere og dybere, vi ser det, og er ikke istand til at redde det, for det forstaar os ikke længere, — ak, det er resultatet af vort livs arbeide, som synker: det er vort livs maal, som forfeiles; det er vort livs haab, som bliver til intet: og livet leves ikke op igjen; borte er borte; mit liv er forspildt: resultatet af det er nul, ja, værre end det: noget ondt; den indsats, mit liv har sat ind i verden, er ond. Bitrere smerte kjender menneskelivet ikke. Lie har forstaaet den og tegnet den med mesterhaand. Fru Baarvigs nattevandringer oppe paa blaasalen, doktorens sjælekvaler, — hvilken mor og far forstaar dem ikke, er ikke med, føler kampen og kvalen!

Imidlertid, — er det end forældrene, som for det første faar smage smerten, saa bliver det børnene, som tilsidst faar tage skaden. Jo mere ubekymret og sorgløst de vender forældrene ryggen for at gaa sin egen vei, des vissere falder de i hænderne paa tidens onde magter, og dermed er deres livslykke ødelagt og mere end den. Med sine fangearme griber hine onde magter ungdommen og trækker den med sig ind i malstrømmen, ned i svelget, dybere og dybere ned. Der bliver ikke noget igjen af den: alt godt kvæles, alt ædelt dør, al glæde slukkes, alt haab visner; bare tomhed, skin, løgn, styghed og navnløs jammer. Tiderne forandres, men én ting forandres ikke, og det er den grundlov for den hele tilværelse: hvad et menneske saar, maa det høste.

Hvilke værdier her staar paa spil: vore børns, vort folks,

den hele slegts fremtid -- evighed! Aa — hvad har ikke opdragersynder og opdragerfeil at betyde!

Fru Baarvig sprænger tilsidst i fortvilelsens vanvid sig og sine børn i luften. Her staar vi, som enhver føler, ved bogens svage punkt. Fra alle kanter reiser sig her modsigelse: sligt sker ikke. Nei, sligt sker ikke. En slig begivenhed i et stilfærdigt norsk doktorhus ligger udenfor al virkelighed. Men hvorfor? Det lader sig dog ikke negte, at begivenheden er godt psykologisk begrundet. Skridt for skridt fører fortællingen os denne katastrofe imøde.

En billedhugger har sit hele liv igjennem arbeidet paa at skabe en fuldendt Venusskikkelse. Ved nat og dag optog den ham: han drømte om den om natten; han arbeidede paa den om dagen. Alt, hvad han eiede af skabende genialitet, concentrerte han paa dette ene punkt; alt, hvad han eiede af aandsliv, skulde deri finde sit udtryk. Endelig — efter mange og lange aars anstrengte arbeide staar den der færdig. Han kaster det sidste mønstrende blik paa den. Da ser han — han frygtede det kanske før, frygtede og kjæmpede og arbeidede for at afværge —, men nu, nu ser han det tydelig: det er ikke en Venus, han har skabt; det er en skjøge. Er det ikke psykologisk vel forklarligt, at han tager sin hammer og med et eneste slag knuser sit forfeilede livsverk? Hvilken kunstner har arbeidet paa sit verk med den utrættelige flid, den inderlige omsorg, den frygt og bæven, som en mor arbeider for at forme sit barns sjæl ædel og skjøn? Det er jo hendes livsverk. Naar da barnet staar der for hende som det fuldfærdige menneske, men det er ikke det menneske, hun drømte om, det er et misfoster, en vanskabning, noget ondt, stygt, fælt, — var det saa underligt, om hun med et eneste slag knuste sit forfeilede livsverk og dermed slettede ud hvert spor af sit eget forfeilede liv.

Og alligevel — hun gjør det ikke. Sligt sker ikke. Men hvorfor ikke?

Der er et gammelt ord, som siger: kjærligheden haaber alt. Ingen kjærlighed er renere og ømmere end moderkjærligheden; derfor er der heller ingen kjærlighed, som holder saaledes ud i haabet som den. Den haaber mod haab selv den mest forlorne søns redning. Der skal saa meget til, før en mor opgiver sit barn, at under alle forhold vil en handling som fru Baarvigs være noget nær utænkelig.

Men især under vore forhold. Der er en livsmagt i vort samfund, som mere end nogen anden holder haabet oppe. Det er den livsmagt, Jonas Lie aldrig nævner: kristendommen. Her staar vi foran den store mangel i Lies ellers saa fortjenstfulde digtning, en mangel, der hevner sig. De bevæggrunde, der afholder Lie fra at drage kristendommen ind i sin digtning, gjør ganske vist hans karakter ære. Der er utvilsomt langt mere ærbødighed for det hellige i Lies taushed end i Bjørnsons tale. Derfor bliver dog denne taushed ligefuldt en mangel, et hul, som intet formaar at udfylde. Lies digtning kan mindre end nogen anden undvære kristendommen. Ibsens kan undvære den, uden at det føles, thi han bevæger sig ikke i virkelighedens, men i abstraktionernes verden, og kristendom kan naturligvis abstraheres bort, ligesaa godt eller, om man vil, ligesaa slet som al anden virkelighed. Med Lies digtning forholder det sig anderledes. Den bevæger sig helt og holdent i virkelighedens verden, men i virkelighedens verden eksisterer der nu engang en livsmagt, som heder kristendom. Man kan ignorere den, overse den, tie om den saa meget man vil, den er der dog, og den virkelighedsdigtning, som ikke tager den med, giver ikke virkeligheden, som den er. Det bedste, virkeligheden eier, er borte.

Man hører nok ofte snak om, at kristendommen ikke øver nogen reel magt i nutidsmenneskernes liv; den er bare et gammelt skrammel paa loftet, i det høieste en antik dekoration i stuen. Det er salonprat — intet andet. Søg bare at faa se lidt af indsiden ogsaa af nutidsmenneskenes liv: du vil faa se langt mere kristendom der, end du drømmer om. En norsk mor, der lider og strider som fru Baarvig, vil i de lange nætter paa blaasalen lægge sit blødende hjerte ind til Nasaræerens bryst, og det vil give haab, og haabet vil holde hende oppe. Derfor har hun til dato ikke sprængt sig og sine børn i luften og kommer med Guds hjælp aldrig til at gjøre det.

Naar skal dog vore kulturmennesker lære at vurdere den strøm af trøst og haab og livskraft, som i Jesu kristi evangelium gjennemstrømmer verden?

Ogsaa paa et andet punkt hevner denne mangel i Lies digtning sig. Spørgsmaalet er der jo: hvorledes skal vi opdrage vore børn? Lie giver svar, vistnok kun korte antydninger, men dog tilstrækkelige til at give forstaaelse: forældrene skal optage børnene

i sin fortrolighed. Utvilsomt ser Lie her ret; at have pegt paa dette er en af hans bogs store fortjenester. Den kameratslige opdragelsesmaade maa afløse den autoritære. Far og mor — naturligvis ogsaa lærer — skal være barnets og den unges ældre kamerat. I familien og i skolen — ligsaavel som i staten og i samfundet — skal de *bydende* myndigheder nøie sig med at være *ledende.*

Her vil mange steile: skal det fjerde bud afskaffes? skal ikke barnet længere lære at hædre far og mor? Jo vist skal det; men paa en noget anden maade end før. Før var regelen denne: far og mor byder; barnet lyder — absolut befaling; blind lydighed. Naturligvis vil opdragelsen altid maatte begynde paa denne maade. Det første, det lille barn skal lære, maa altid være at lyde. Udgangspunktet bliver forsaavidt det samme som før, kun at man bliver forsigtigere i anvendelse af legemlig revselse. Men medens den gamle opdragermaade fastholdt dette forhold mellem forældre og barn som det normale, ikke bare hele barnealderen igjennem, men ogsaa efterat barnet var blevet voksent — saalænge nemlig som det gik til fars og mors bord —, vil nutidens opdragermaade maatte lægge al kraft paa saa tidlig som mulig at lede barnet over i et andet forhold. Altsom barnet udvikler sig, maa forældrene lidt efter lidt drage det mere og mere ind i sin fortrolighed. Det kan alene ske derved, at de ikke alene med fuld forstaaelse gaar ind i og deler alle barnets sorger, glæder og interesser; de maa ogsaa dele sine egne sorger og glæder med barnet; indvie det i sine bekymringer, drage det ind i sine interesser, give det del saavel i sine besværligheder som i sine goder. Naturligvis maa det ske med forstand, saa ikke barnet faar mere at bære, end det orker; det maa ske lidt efter lidt; men saaledes, at naar barnet har naat den voksne alder, er forholdet helt op omformet; fra et autoritært er det blevet et kameratsligt; far og mor er blevet sit barns fortroligste ven og veninde; det baand, som binder dem sammen, er et indlevet interessefællesskab, som omfatter det hele liv. Men hvad bliver der af autoriteten? Som den bydende har den ganske vist længe trukket sig mere og mere tilbage, og vil nu helst ganske forsvinde. Men der er en anden autoritet end den bydende. Den modne erfaring er i sig selv en autoritet, der netop i det kameratslige forhold har bedst anledning til at gjøre sig gjældende. Den bliver i dette forhold den ledende. Barnet

lyder ikke længer et «du skal»; det ledes, ofte uden selv at vide det, ved forældrenes overlegne aandsmagt. Samtidig øver det ogsaa paa sin side indflydelse paa forældrene. Men det er netop noget, som trænges; ellers vil disse stagnere i sin udvikling, og da bliver de uskikket til at lede. Det vil nemlig let sees, at en saadan opdragermaade nødvendig kræver, at forældrene holder sig unge og med ungdommelig interesse er med i tidsudviklingen. Saa bliver der mellem forældre og børn en gjensidig paavirkning, en gjensidig given og modtagen, og derved et forstaaelsesfuldt og for begge parter velsignet samliv.

Vi er ikke rigtig naat frem til denne opdragermaade endnu: vi hænger igjen i den gamle, flyder paa stumperne af den og famler efter den nye. Her som i alt gjennemlever vi en overgangstids farer og vanskeligheder. Men det er klart at se, i hvilken retning udviklingen gaar og maa gaa baade i huset og i skolen. Vi skal ikke være ræd for den udvikling. Dybest seet vil det jo ikke siget andet, end at loven, som før har hersket baade i dagligstuen og i skolestuen, viger for evangeliet, der lader aandens magt komme til sin ret. Dog — dermed har jeg streifet det, som mangler hos Lie. Han ser saa klart, i hvad retning opdragelsen i vor tid maa gaa. Men han ser ikke dybt. Ja, det er muligt, han selv ser det: men han giver ialfald ikke os at se det; han tier om det.

Massi reiser til Kristiania med seks gode samvittigheder: middelskoleeksamen med 1,25, færdig med sin matematik, færdig med perspektivlæren, passet sin husholdningsuge, saa mor aldrig behøvede at hjælpe, lært at svømme, færdig med sømmen og med afskedsvisiterne. Dette er altsammen meget bra: solid arbeide og pligttroskab haand i haand med mor. Det er noget ganske anderledes velgjørende sundt, end f. eks. den hysteriske pædagogik, Bjørnson giver tilbedste i «Det flager». Men — er det nok? Er Massis fremtid dermed betrygget? Naar alt det nye dernede i hovedstaden stormer ind paa hende, naar tidens onde magter strækker armene ud ogsaa efter hende, er hun sikret med det, at hun hjemme lærte at arbeide og være pligttro? Arbeidsomhed og pligttroskab hjælper nok langt, men naar livets susende strømninger hvirvler om en, og ingen far og mor længere er tilstede for at hviske en et godt ord ind i øret, da gaar det nok altfor let saa, at pligterne gaar i tul for en, en ved hverken ud eller ind,

en rives med, og den ungdom, som begyndte godt, ender som vrag. Virkeligheden giver beviser nok, mere end nok. Nei, skal barnet kunne staa sig derude i livet, maa det have noget mere med hjemmefra end Massi's seks gode samvittigheder, saa prægtige de end er. Arbeidsomhed er ikke nok; en maa have et maal, som er værd at arbeide for; men til syvende og sidst er der ikke mere end ett maal, som er værd at arbeide for, og det er Guds rige, — ikke Guds rige i det blaa, men Guds rige her. Pligttroskab er ikke nok; en maa have et lys, der kan vise pligtens vei mellem livets mange afveie, og til syvende og sidst er der ikke mere end ett sligt lys, og det er Guds ord. Og endelig: et stakkars menneskebarn kan ikke leve bare af arbeide og pligt; skal det ikke ligge under i livets kampe og lidelser, maa det have noget, som kan give fred og trøst, naar det gjælder, og til syvende og sidst er der ikke mere end én ting, som giver trøst og fred, og det er Jesu Kristi evangelium. Jo mere bevæget tiden er, des alvorligere krav stiller den, des større fristelser og lidelser bringer den; des mere trænges derfor lys ovenfra til at vise vei og give livet værd, saa livslysten kan holde ud og drive til daad. Aldrig er der vokst op en slegt, der har trængt saa saart til kristendommen som den, der nu vokser op. Uden kristendommens lys og trøst vil den gaa i hundene. «Niobe» lider derfor af en grundmangel trods alt det fortræffelige i den. Den mangler hovedsagen, det, børnene først og fremst trænger, de børn, der skal ud i den rige, bevægede, men netop derfor saa vanskelige og farlige nutid.

Selvfølgelig mener jeg ikke, at kristendom skal paatvinges børnene. Nei -- men stakkars de børn, som aldrig i hjemmet fik se høiere livsmagt end kultur og gjennemsnitsmoral. De gaar fattige ud i livet, selv med de seks gode samvittigheder. Lad os dog have barmhjertighed med vore børn; de skal ud i uveir og storm; lad os give dem kompas med; lade dem faa se, at der er et kompas, som far og mor fulgte og blev gode og lykkelige mennesker ved.

Maatte Lie i den indianske eftersommer, vi alle haaber og ønsker for ham og hans digtning, faa evne til at bryde tausheden om det, som altid har været og altid vil blive menneskelivets dybeste og i dybet sterkeste aandsmagt. Før er hans «nutidsroman» ikke færdig. Folkekjære digter, vi har et kapitel tilgode; lad os faa det, før høsten kommer!

Thv. Klaveness.

VITALISMEN GJENOPLIVET.

Efter et foredrag af dr. Fr. van Eden holdt 26de Februar 1884 i det naturhistoriske selskab i Rotterdam.

Gjengivet efter hukommelsen.

Ved Thorvald Isaachsen.

For ikke længe siden forkyndte endnu Virchow naturvidenskabens triumf og filosofiens død.

Det var godt, han ikke ventede længer dermed, ellers kunde det blevet for sent.

Det er vel muligt, at historien vil betegne vort aarhundrede som naturvidenskabens aarhundrede, men det vil neppe ske med udelt anerkjendelse.

Nu begynder filosofien igjen at indsættes i sin ret. For den, der kjender forskjellen mellem videnskab og visdom, er dette et glædeligt tegn.

Det er ikke længe siden, at en af videnskabens repræsentanter sammenlignede filosofien med en ballon og mente: «Det er frugtesløst, naar man skal arbeide i et bjergland, at stige op i en ballon for at se ud over landet; det er bedre at lægge haanden paa verket, hakke, grave og pløie».

Gid man ikke for hurtig vilde lade ballonen fare. Hvad arbeider man for, dersom man taber oversigten og maalet af syne?

Med al tale om videnskaben for videnskabens skyld, saa bliver dog videnskabens opgave at skaffe visdom.

Og det er filosofiens opgave at samle de spredte, indvundne kjendsgjerninger og vinde visdom af dem.

Det hænger heller ikke saa ganske rigtig isammen med den forudsætning, at vor sansning er den eneste kilde til sandhedens erkjendelse.

Det er et tidens tegn, naar i vore dage vitalismen atter reiser hovedet.

Vitalismen er antagelsen af en vital kraft, en livskraft forskjellig fra, hvad vi forstaar ved chemiske og fysiske kræfter.

Man har oftere gjort det af med denne livskraft; men den kommer igjen.

Ved opdagelsen af cellerne mente man at være færdig med den.

Cellen er jo det karakteristiske for alt liv. Men cellen er plasma d. e. stivelse, æggehvidde o. s. v., alt sammen chemiske bestanddele med sine kjendte chemiske processer. Dermed mente man at have forklaret livskraften, d. e. at have ført den tilbage til bekjendte naturlove.

Senere opdagede man, at man dog ikke havde løst problemet. Der blev dog noget tilbage, som man ikke kunde bibringe automaten. Dog man trøstede sig, saa godt man kunde: «Mennesket», hed det, «er en meget forstaalig og forklarlig mekanisme med et lidet bitte gran uforklarligt dertil». En vakker trøst!

Som om sandheden ikke er aldeles omvendt: «Mennesket er en meget uforklarlig ting med et lidet bitte gran forklarligt».

Da fandt Du Bois-Reymond paa en udvei: «Der er grænser for erkjendelsen; der er noget, som vi ikke kan naa med vor sansning. Hermed maa og kan videnskaben ikke beskjæftige sig; det er et felt, som videnskaben intet har med at bestille». Han delte gebetet i to og mente dermed at have hugget hovedet af uhyret.

Men det vokser ud igjen!

Saa gik man i gang med undersøgelse af hjerneceller etc., og erklærede tanken for en chemisk proces: «Ohne fosfor keine gedanken!» Dermed mente man saa Vitalismen baade død og begraven.

Men den er atter kommen tilbage og det med rette.

Hvad vil det dog sige: «Ohne fosfor keine gedanken»?

Det er simpelthen en meningsløshed. Hvad er fosfor? Det ved vi ikke. Vi siger: Fosfor er et rødt, blødt, let antændeligt stof. Men hvad er det? — rødt? Det er et sanseindtryk — blødt? — ligesaa — let antændeligt? — stof? — altsammen udtryk for iagttagelser med vore sanser.

Et æble kalder vi surt, rødt o. s. v., atter de indtryk, som æblet gjør paa vore sanser. Men æblet er ikke surt, rødt o. s. v. Det er en meget ringe del af gjenstandens egenskaber, som afspeiler sig i vor sansning. Om vi havde andre sanseorganer, vilde vi tillægge gjenstanden ganske andre attributer. Den allerstørste

del af disse har vi intet indtryk af, og tingens eget væsen kjender vi allermindst.

Rødt — blødt — farveløst — stof — fosfor: det er altsammen intet andet end vore forestillinger om tingens væsen, hvilket vi ikke kjender. Forestillingerne er kun speilbilleder. Den, der heri mener at finde tingen, ligner vel paa den mand, der havde glemt sit navn og gik bort og saa sig i speilet for at se, hvad han hedte. Hvor meningsløst bliver da ikke hint slagord: «Ohne fosfor keine gedanken»! Sagen er jo akkurat omvendt:

«Ohne gedanken kein fosfor!»

Saaledes forholder det sig med alt, hvad vi kalder stof, kraft og naturlov.

Da man fandt ud, at stoffet maatte bestaa af molekuler, mente man at været kommen til en forstaaelse af det; men i virkeligheden var det kun en overflytning af vanskeligheden.

Stof er kun en form, hvori vi lærer det tilværende at kjende. Derfor kan der være en uendelighed af tilværende uden stof.

Kraft kan vi ikke kjende uden gjennem dens forskjellige virkninger, og de forskjellige virksomheder, hvori vi iagttager kraften, kalder vi forskjellige kræfter: tyngdekraft, varme, lys, elektricitet o. s. v. Da man saa fandt ud, at de forskjellige kræfter alle var svingninger, saa mente man at have en forstaaelse; men det er jo atter kun en forflytning af vanskeligheden. Der er ikke mange kræfter, men én kraft. Tyngdekraft bestaar ikke, lys bestaar ikke, varme bestaar ikke. Det er kun for vore sanser, at disse bestaar. Dette er navne, som vi giver de forskjellige indtryk, som den ene krafts forskjellige virksomheder gjør paa os. Men den ene kraft selv kan vi ikke kjende med vore sanser.

Vi taler ogsaa om forskjellige naturlove; dette er atter kun vore forestillinger om «naturkræfternes» virksomheder; men der er kun én lov, og denne lov kan vi ikke kjende med vore sanser.

Alle navne er forestillinger; vi kan ikke tænke uden forestillinger. Men forestillingerne er billeder, speilbilleder. Og mon det ikke er med disse speilbilleder som med andre speilbilleder? Hvad er den væsentlige forskjel mellem dig selv og dit billede i speilet?

Speilbilledet mangler *sjælen*.

Ikke med vore sanser, kun med vor sjæl (udtrykkes bedst ved det engelske *mind*) kan vi opfatte sjæl.

Her ligger filosofiens betydning til forskjel fra naturvidenskaben.

Man er saa usigelig bange for at indrømme dette. Hvorfor saa bange? Jo, for da gaar systemet istykker.

«Vitalismen gaar omkring med et hul i sit system», er det nylig blevet sagt. Det er fortræffeligt! Lad der bare komme hul paa systemet!

Man er saa bange for dette hul, for ud af hullet griner der én et stygt ansigt imøde, en *busemand.* Og busemanden er *«mysteriet».*

Men busemanden er slet ikke saa farlig. Træd ham kun modig under øiet. Han er ikke saa styg, som han ser ud til.

Det er slet ikke saa farligt at indrømme, at der endnu er noget, som vi ikke har forstaaet.

Tvertimod, det er just de afrundede systemer, som er de farlige. Det er dem, som hindrer videnskabens fremskridt. Ved hvert nyt fremskridt har det været nødvendigt, at der kom en og slog hul paa det gamle system. Det er det, Copernikus har gjort, det er det Galilæi har gjort, og det er det, som maa gjøres om og om igjen med alle de runde systemer. Men der skal mod til; hvad gjorde ikke systemernes tilbedere med Copernikus og Galilæi, hvor sjældte de ikke Galvani ud for en «paddebensdansemester» — — — der er ikke ende paa begrebsforvirring og uvidenskabelig fordom, naar det gjælder at forfægte et afrundet system, som man har bygget op.

Men lad os nu se, hvad det er for en busemand, vitalismen kommer med Det er livskraften, psyche — og den passer saa fortræffelig i det aabne hul. Se nu godt efter, hvad det er for en busemand, som stikker hovedet ud af hullet: Psyche, sjælen; det er jo *dig selv.* Det er dit eget ansigt, som smiler gemytligt til dig gjennem hullet.

Penere kan det vel ikke være?

Hvor bange man alligevel i vore dage er for Psyche har vi et godt eksempel paa i fyrsten for de tyske fysiologer, Wundt.

Her er en prøve af ham: [1])

«For at danne sig et billede af den sidstes (vitalismen eller «den occultiske forskning», som Wundt kalder den) almindelige karakter, beder jeg læseren at tage i sin haand en af de omhyggeligste undersøgelser i denne retning, som til og med skriver sig fra en lærd, som før har gjort sig fortjent ved dygtige fysiologiske arbeider, nemlig: «Eksperimentale studier paa tankeoverførelsens og den saakaldte clairevoyances gebet» af Charles Richet. Jeg vil antage, at alle i denne bog skildrede eksperimenter var lykkedes i den forstand, at de i de tilfælde, hvori forfatteren selv holder det

[1]) Hypnotismus og Suggestion. Leipzig 1892. Pag. 10.

for sandsynlig, vilde tvinge os til at antage magiske fjernvirkninger, — hvad for et resultat vilde vi maatte drage af denne undersøgelse? Vi vilde aabenbarligen komme til den anskuelse, at den verden, som omgiver os, egentlig er sammensat af to verdener. Den ene verden er Copernikus's, Galilæi's, Newton's, Leibnitz's og Kants verden, hint de evig uforanderlige loves universum, hvori det mindste som det største føier sig harmonisk ind i det hele. Ved siden af denne store verden, som ved hvert skridt, vi gjør fremad, i stadig forhøiet grad opvækker vor beundring og vor forbauselse, vilde der gives endnu en anden liden verden, en verden af nisser og bankeaander, hekser og magnetiske medier; og i denne lille verden er alt, som sker i hin store ophøiede verden, stillet paa hovedet; alle ellers uforanderlige love sættes ud af brug til gavn for nogle høist ordinære, for det meste hysteriske personer. Tyngdeloven, lysets virkninger, vor psychofysiske organismes love — de vakler, saasnart fru Léonie i Hâvre har det indfald at falde i en magnetisk søvn . . . *Men selv om man antager, at det har sin rigtighed med al denne galskab og meget andet til,* — kan man antage, at en naturforsker eller psycholog, som har frit valg, vil vælge anderledes end, at han jo foretrækker hin store ophøiede verden, de evige, i en fornuftig orden bestaaende loves verden, for denne lille og ufornuftige, de hysteriske mediers verden?»

Altsaa: «Selv om det andet er *sandhed*, saa foretrækker vi dog vort system!» Altsaa: Systemet over sandheden!

Det er rene ord for pengene.

Og nu de bundsforvante, som Wundt paaberaaber sig: Copernikus, Galilæi, Newton, Leibnitz, Kant. Ikke én af dem, som hører hjemme paa materialisternes side.

Derimod er Vitalismen i overensstemmelse ikke blot med disse, men med de gamle Indere, Aristoteles og den hele filosofi, og er i vore dage optaget af fordomsfri og modige videnskabsmænd: Richet, Podmore, Lombroso, Charcot, Bernheim o. m. a.

Antagelsen af kraftoverførelse uden stof er ikke engang en for den moderne naturforskning fremmed tanke. Rigtignok har man som mellemled opkonstrueret et slags fluidum i universet, en ether; men dermed er det ikke gjort: selv mellem molekulerne er der en afstand, som er overmaade stor i forhold til disses egen størrelse. Og dette maa ogsaa gjælde molekulerne eller atomerne i det opkonstruerede fluidum.

Vi maa dog have mod til at se hullerne i vor sansning og gaa den anden vei, der er os given til erkjendelse.

KRISTI BØN FOR SIN KIRKES ENHED.

Prædiken paa femte søndag efter paaske.

Tekst: Joh. 17, 18 flg.

Af dr. K. Krogh-Tonning.

Dette evangeliums tanke er saa vældigt stor, at den, der skal prædike derover, nok kan ængstes ved at forsøge paa at give den et andet udtryk end de enkle, men mægtige ord, vort evangelium indeholder.

Saa hjælp, herre Jesu, amen.

Sæt, at du havde en vís og hellig ven; en ven, der kjendte dig saaledes tilbunds, som et *jordisk menneske* kan kjende et andet. Fordi han er saa vís, kjender han dit sande vel bedre end nogen anden. Derfor har du ogsaa mere tillid til hans raad end til nogen andens. Og fordi han er saa hellig, derfor vil han dit sande vel med en renere kjærlighed end noget andet jordisk menneske. — Dersom du nu vidste, at denne ven beder for dig, vilde saa ikke det glæde dig overmaade, saa vist som du er en kristen? Og fordi han er saa vis og saa hellig, fordi han kjender dig saa vel, forstaar dit vel bedre end du selv og vil dig saa vel — vilde du saa ikke sætte stor pris paa, om du fik lytte til, hvad han beder om for dig? Vilde du ikke tro, at han just bad om det, der for dig er de «bedste naadegaver»? Vilde du ikke tro, at du gjennem hans forbøn fik se klarere ind i, hvad der er dit sande vel, hvad der tjener til din fred? Jeg tror det.

Men sæt nu videre: Det er ikke et *jordisk* menneske, en *jordisk* ven, som beder for dig, men et *himmelsk* menneske, en *himmelsk* ven. Sæt, at det er den ven, der engang elskede dig høiest paa jorden, og nu elsker dig hjemme hos Gud, en ven, hvis visdom og hellighed ikke længer er jordisk, men himmelsk. Hvad vilde du give for at kunne lytte til denne helliges forbøn for din sjel hos Gud? Du vilde føle dig lykkelig ved at vide, at han beder for dig. Du vilde tro, at han ganske sikkert ikke beder om andet end det, der er det bedste for dig. Dette vilde du erkjende i ny klarhed. Og vilde du saa ikke af al magt selv bede og arbeide for dette bedste? Jeg tror det.

Kjære venner! Af den hellige skrift vide vi, at vi alle have en ven, ikke bare en jordisk, ikke bare en himmelsk, men en *guddommelig* ven, uendeligt bedre end alle vise og hellige venner paa jorden og i himlen. Han kjender os fuldkomment. Saa ved

han ogsaa fuldkomment, hvad der tjener til vor fred. Ingen ved som han, hvad der er vor sande trang og tarv.

Hans navn er Jesus Kristus, Guds søn, vor frelser. Af hans hellige skrift vide vi, at han «beder for overtrædere»: at «om vi synde», have vi en «talsmand» hos faderen i ham: at han er en «barmhjertig yppersteprest», som «lever altid til at træde frem for os».

Nu vel; er det glædeligt at have en forbedende ven paa jorden, lykkeligt at have forbedende venner i himlen, saa maa det jo være saligt at have en forbedende ven ved Guds høire haand. Saligt for dem, som staa, paa det at de ikke maa falde. Han lever altid til at træde frem for dem. Saligt for dem, som falde, at de maa opreises. For overtrædere beder han. Lovet være Jesus Kristus, vor talsmand hos faderen.

Men om der nu gaves os anledning til at *lytte* til *hans* forbøn. Om vi nu kunde faa høre, *hvad* han beder om for os. Om vi kunde, var det saa kun for et øieblik, være tause tilhørere i det hemmelighedfulde verksted, hvor vor saliggjørelse forarbeides for Guds throne?

Hvad vilde du give for et saadant øieblik, kristne sjel? Hvad vilde du give for en saadan stund ved naadens throne, hvorfra du kunde vende tilbage til din strid og dit stræv med den klareste erkjendelse af, hvad der tjener til din fred?

Man vil maaske svare mig, at jeg farer med tomme drømmebilleder og ørkesløse fantasier.

Men jeg gjør det ikke.

I vor tekst finde vi Guds søn for faderens throne bedende for sine venner. Vi kunne lytte til denne bøn. Ja, som han bad dengang, siger du. Men jeg siger: Som han beder endnu. Det vide vi forvist. Thi hos ham er ikke forandring eller skygge af omskiftelse.

Hvad bad han om for sine venner? *Hvad* beder han om?

Om deres enhed i Gud formedelst Jesum Kristum. «Jeg beder ikke for disse alene, men ogsaa for dem, som ved deres ord skulle tro paa mig, at de alle maa være ét, ligesom du, fader, i mig, og jeg i dig, at ogsaa de maa være ét i os, for at verden maa tro, at du har udsendt mig. Og jeg har givet dem den herlighed, som du har givet mig, for at de skulle være ét, ligesom vi ere ét, jeg i dem og du i mig, for at de skulle være fuldkommede til ét, og at verden skal kjende, at du har udsendt mig».

De kristnes enhed, kirkens enhed, derom beder Guds søn for faderens throne.

Er da det noget saa overvættes stort? Nei, ikke noget stort for dem, som ikke ville enhed, men strid og splid i Jesu Kristi kirke. Ikke noget *meget* stort for dem, som i kirkens enhed bare se en platonisk stat, det vil sige: et billede af noget, som aldrig vil opleves paa vor jord; i det høieste et dæmrende taagebillede

bag stjernerne. Men tilvisse noget *overvættes stort* for dem, der have seet sig forfærdede paa striden og spliden, og som have fordybet sin sjel, kvæget sit hjerte ved enhedens vinkende maal.

Hvorfor er de kristnes enhed noget saa overvættes stort, at vor guddommelige yppersteprest beder derom for sin kirke, sine venner, som det ypperste, det bedste?

Fordi denne enhed er en enhed i Gud formedelst Jesum Kristum. «At de alle maa være ét, fader, *i os*» og «*ligesom* vi ere ét». Denne enhed er saaledes stor ifølge sin *oprindelse.* Thi hvordan kommer den istand? Jesus svarer: «Jeg har givet dem den herlighed, som du har givet mig, for at de skulle være ét, ligesom vi ere ét, jeg i dem og du i mig». Jesus Kristus selv med sin herlighed i alle sine venner, det er enhedens vidunderlige baand, som forener dem alle.

Forstaa vi disse ord i deres hele virkelige fylde, bliver enheden noget overvættes stort for os. Jesu kristi venner ere ét med ham ved hans *guddommelige aand,* som han har lovet at sende dem, og som bor i dem. Og de ere ét med ham ved hans himmelsk forklarede *menneskenatur,* som han giver dem i sit legeme og blod. Derved blive de efter St. Peters ord delagtige i den «guddommelige natur»; ikke blot i guddommelige gaver, guddommelig kraft, guddommelig lykke, men delagtige i *Gud* selv, i Guds natur. Denne enhed er stor.

Saa er da kirkens enhed noget overvættes stort, ikke blot efter sin oprindelse, men ogsaa efter sit *væsen.* Men dette kunne vi endnu bedre skjønne af Herrens ord, hvor han sammenligner sine venners enhed i ham med sin egen enhed med faderen: «*Ligesom vi ere ét*». Dersom Herren herved kun tænkte paa den kjærlighed, som forener faderen og sønnen, saa vilde det allerede være et stort ord om kirkens enhed. Men faderen og sønnen ere jo ogsaa ét i væsen og natur, en enhed saa dyb, saa inderlig, saa fuldkommen, at det ikke kan udsiges med ord. Et afbillede af denne enhed skal kirken give, som en enhed saa inderlig, saa dyb, at den end ikke tilstrækkeligen kan betegnes ved kjærlighedens store navn.

Men kirkens enhed er stor, ikke blot ifølge sin oprindelse og sit væsen, men ogsaa ifølge sine *virkninger.*

Herren beder: «at de maa være ét i os, for at *verden maa tro,* at du har udsendt mig», «kjende, at du har udsendt mig og elsker dem», — Venner! Hvad mene I nu om betydningen af de kristnes enhed? At den bare er et hinsidigt maal og egentlig ikke af nogen saa stor betydning her i verden? Umuligt! Vi høre her af Herren selv, at den er bestemt, denne enhed, til at være en *verdensovervindende magt* i historien, en magt, der skal bringe verden til at tro paa den Herre Jesum Kristum.

Hvorledes gaar dette til? Simpelthen derved, at enheden er en enhed i Jesus Kristus. Jo mere hans venner lade sig fylde

af hans ene aand, der er fælles for dem alle; jo mere de lade sig besjele af kjærlighed, som er «fuldkommenhedens baand»; jo mere de optage i sig af hans guddommelige og menneskelige natur, som er bestemt for dem alle; jo mere de virkelig vorde ét *ved* ham og *i* ham — desto mere *faar verden se ham i dem;* desto mere faar verden se den usynlige, himmelske Herre i hans synlige legeme, som er hans kirke paa jorden. *Derved* bliver enheden i Kristo en verdensovervindende magt i tiden

Men saa bliver det jo ogsaa nødvendigt at tro, at de *kristnes strid og splid,* deres mangel paa enhed ialfald for en væsentlig del er aarsagen til, at verden forlader og fornegter troen, at store skarer vende sig imod den kirke paa jorden, hvori de slet *ikke længer kunne se Herren,* fordi den er splidagtig med sig selv. Thi, hvorledes, mene de, kan kirken være Herrens legeme, dersom dens lemmer ere splidagtige med sig selv?

Lad saa ingen fortælle os, at splittelsen er et *gode!* Kirken har aldrig kjendt den anderledes end som et af sine *største onder.* Forbandelse har fulgt i dens spor, men ikke velsignelse.

Lad ingen fortælle os, at spliden tør bestaa, og at kirken kan naa enhedens maal paa jorden uden enhed i sind, i tro, i tanke, i mening, i tale. Apostelen siger ikke saa. Han *forlanger af de troende paa jorden,* at de skulle «have ét sind mod hverandre», at de skulle «tale det samme», at der «ikke skal være splid» iblandt dem, at de skulle være «fast forenede i det samme sind og den samme mening», «mene ét» og «ikke kives om ord». Svarer dette billede til billedet af splittelsens kirke i historien? Eller kan kirken komme til at svare til dette billede, saa længe splittelsen varer? Nei, vi maa enten sige, at splittelsen *maa ophøre,* eller at apostelen har faret med tomme drømmebilleder og ørkesløse fantasier.

At kirken *kan* blive ét paa denne maade, *det vide vi.* Thi apostelen forlanger ikke det, der ikke kan ske.

At kirken *skal* blive ét paa denne maade, det *vide vi ogsaa.* Vi kunne opholde enhedens verk ved uretfærdighed. Men vi vide, at vor Herre Jesus har ikke bedet om noget, der ikke skal gives ham.

Men *hvorledes* skal dette ske? Ja, det *vide vi ikke.* Maatte vi for det første faa naade til at erkjende, at splittelsen er en *synd,* en stor og skjæbnesvanger synd, som svækker vor kraft til at elske brødrene, og lammer vor kraft til at overvinde verden. Maatte alle *fordomme* vige, alle *misforstaaelser* opklares, al «strid *om ord*» ophøre i det, hvorom *tankerne* vitterlig ere de samme. Saa vare vi allerede et godt stykke paa vei til enhedens maal. Hvad der videre maa ske, det overlade vi trøstig til Herren, den ene hyrde, der nok vil vide at samle sin hjord, naar hjorden bare vil høre hans røst.

Maatte vi saa ogsaa faa naade til at *bede hver dag, alle som én,* bede som Herren bad: At alle maa vorde ét. Amen.

EN NYTAARSPRÆKEN.

(Joh. 1, 16 flg.).

«Loven blev given ved Moses, naaden og sandheden er bleven ved Jesus Kristus». Det er den gamle pagt og den nye, som her stilles overfor hinanden i vor tekst. Det samme var tilfældet ogsaa med det gamle nytaarsdags-evangelium om Jesu omskjærelse. Han, der skulde grundlægge den nye pagt, blev til en begyndelse selv optagen i den gamle. Man har villet, at hvert aar skulde begynde *i Jesu navn*. Og paa samme tid har man villet, at vi ved aarsskiftet, ved mødet mellem det gamle aar og det nye, skulde mindes mødet mellem den gamle pagt og den nye, det store møde mellem gammelt og nyt i Guds rige.

Lad os da først tænke lidt paa mødet mellem den gamle pagt og den nye.

Kristus har ikke afskaffet Mose-loven. Tvertimod. Han har til det yderste stadfæstet den. Han har ført den frem til dens absolute fuldendelse. Men paa den tid, da Johannes skrev sit evangelium som vor tekst er tagen af, da eksisterte — kan vi sige — loven ikke nærmest som Moses's lov. Den eksisterte som *dokument* selvfølgelig. Men som aandsmagt i folkets liv eksisterte ikke nærmest Moses's lov, men farisæernes *fortolkning* af den. Og til denne farisæiske fortolkning traadte Jesus og hans menighed i et helt andet forhold end til Moses's lov. Det blev en krig paa kniven.

Men det, som i denne krig mødte op mod farisæernes forstenede lovmæssighed, blev dog ikke nærmest den fuldendte lov. Det blev «naaden», saaledes som navnlig Paulus forkyndte den med seierrig magt. Det blev *naadens* herredømme, som afløste *lovens*.

Men naar Johannes her skildrer Jesus som den, der bringer det *nye*, saa er det ikke bare den gamle forbenede jødedom, han tænker paa. Der er en anden modsætning, der staar fuldt saa

meget for hans tanke, skjønt den ikke udtales med *saa* rene ord. Det var ikke heller nødvendigt; for denne modsætning omgav ham og hans læsere paa alle kanter som et hav. Johannes skrev i Ephesus, et af midtpunkterne for den hedenske kultur, den hedenske national-religion, den hedenske trolddom, og hverken han eller hans læsere kunde et øieblik glemme dette hedenskab, der omgav dem som et *hav af mørke*. «Lyset skinnede ind i mørket, og mørket begreb det ikke». *Der* er det fremfor alt *hedenskabet*, som staar for hans øie. Naar han skildrer Jesus som den store liv- og lysbringer, den store fornyer, saa er det ikke bare Israels fornyer, han tænker paa. Det er *verdens-fornyeren*, som ikke blot bringer naadens lys og varme ind i de af lovmæssighed forstenede hjerter; men fremfor alt, kan vi sige, bringer «sandhedens» lys ind i hedenskabets dybe, mørke nat. Og det var jo paa dette omraade — overfor hedenskabet — at kristendommun skulde feire sine største og afgjørende triumfer, og allerede havde begyndt at feire dem. Det er en vældig fremskridts-tid for kristendommen, dette Johannes's ophold i Ephesus: den gik frem fra aar til aar med ustandselig magt. Nogle faa aar efter Johannes's død trækker den allerede de hedenske statsmænds øine paa sig som en statsfarlig magt, og tvinger ved sin seierrige fremtrængen Rom til at optage kampen med den paa liv og død.

Kristendommens møde med den gamle jødedom og det gamle hedenskab — det er det største møde mellem det gamle og det nye, som menneskeslægtens historie kjender. Historien har aldrig været vidne til et saadant gjennembrud af nye, ungdomsfriske kræfter. Derfor var ogsaa dens seiersløb saa vældigt. Vi føler det paa Johannes's ord; han, den gamle, sidder der i Ephesus, generalen i sit hovedkvarter, og leder den fremstormende hær, som i sit seiersløb skulde lægge hele verden under sig. «Af hans fylde har vi alle taget», siger han. De har et verdenshav at øse af, mere end verdenshavet, et verdensalt, et guddomshav.

«Kristendommen er den største og mest heldbringende revolution, som historien kjender». Saa siger, om jeg ikke mindes feil, en fritænkersk historiker. Vi kristne liker jo ikke videre det ord: revolution. Vi foretrækker udtrykket: reformation. Og vi siger, at kristendommen kom til verden som en verdens-reformation, ikke bare som en reform, en gjenfødelse af *de enkelte*, men som en *verdens*-gjenfødelse, en *verdens*-reform. Og vi tilføier: hvad

den var, da den kom til verden, det er den endnu. Den er den aldrig standsende, aldrig hvilende verdens-reformation, det aldrig standsende, aldrig hvilende *verdens-fremskridt*. Alle ved vi, at den enkeltes gjenfødelse aldrig maa standse, aldrig hvile paa sine laurbær. Den maa fortsættes i den daglige fornyelse, det daglige fremskridt i den enkeltes liv. Og det har sig aldeles ligedan med verdens-reformationen, verdens-gjenfødelsen. Ogsaa den maa fortsættes i den stadige verdens-reform, den stadige verdens-fornyelse. Den maa aldrig gaa i staa. At lade den gaa i staa, det er at lade den dø. Som der er en daglig fornyelseskamp i den enkeltes kristenliv, saa er der en aarlig fornyelseskamp i kristendommen som verdens-religion, som verdens-reform. Saaledes har det ogsaa været i de forbigangne aarhundreder. Kristendommen har været den store bærer af verdens-fremskridtet.

Det er dette, som ligger udtrykt i det, at man til tekst for nytaarsdag har valgt mindet om kristendommen som den, der afløser baade den gamle jødedom og det gamle hedenskab, mindet om kristendommen som den store verdens-reformation. Ved enhver nytaarsdag, da menneskene uvilkaarlig føler sig paa grændsen af det gamle og det nye, da de med tak tager farvel med det gamle, og med haab og forventning vender sig mod fremtiden, da skal vi mindes, at kristendommen var den vældigste verdensfornyer, det største gjennembrud vi kjender, af nye, ungdomsfriske kræfter.

Men passer dette ogsaa *nu?* Er ikke kristendommen nu selv bleven gammel og forstenet og maa belage sig paa at give plads for noget nyt, som skal komme? I mange tider, lige til det 16de aarhundrede, kan kristendommen have været den store bærer af verdens-fremskridtet. Nu er den gaaet i sten. Saa siger fritænkerne. Og kanske er der ogsaa kristne, som kjender det gaa i sig, at de har nogen ret.

Og det er, fordi fritænkerne virkelig har *nogen* ret i det. Noget er der gjerne altid i deres indvendinger. En tysk theolog, jeg læste for en tid siden, brugte at sige om de fritænkerske indvendinger, at de var sammensat af en endelig ret og en uendelig uret. Og, tilføiede han: det gjælder om at begribe deres indvendinger i deres endelige ret, for at kunne eftervise dem i deres uendelige uret.

Saa siger i dette tilfælde ogsaa jeg. Skal man klart kunne

se, hvor uendelig de har uret, saa maa vi lære at indse og indrømme det, der, hvor de, endelig seet, har ret.

Der er unegtelig noget gammeldags, noget affældigt over kristendommen i vore dage. Ialfald da her i landet. Hvordan det er andensteds, skal jeg ikke her indlade mig paa. Men her i landet er det saa. Den giver dette indtryk, som det gamle giver, naar det holder paa at ville vige for det nye.

Dette nye, er det fritænkeriet? Dette gamle hedenskab, udlevet for to aartusinder siden? Thi *det* er fritænkeriet. Det fiffer sig op med moderne kultur. Men religiøst seet er det ikke det grand andet end gammelt udlevet hedenskab. Eller i bedste fald da: jødedom.

Nei, naar nutidens kristendom i nogen mon giver affældighedens indtryk og lager sig til at ville give plads for noget nyt, saa er det ikke for gamle udlevede religionsformer, den vil vige. Det er for en ny kristendoms-skikkelse. Kristendommen er udødelig. Ikke fordi dens skikkelse ikke kan blive gammel. Det er den blevet mangfoldige gange i løbet af disse 18 aarhundreder. Kristendommen er udødelig, fordi den eier en aldrig svigtende, aldrig uddøende evne til at lade en foryngет kristendoms-skikkelse afløse en forældet og hendøende. Den har endnu, som i Johannes's dage, ikke verdens-havets, men verdens-*altets*, hele *guddommens* fylde at øse af.

En ny kristendoms skikkelse. Det er det nye, vi alle stunder paa. Vi taler om «aarhundredets slutning», at tiden er træt, træt af alt det gamle, stunder mod noget nyt. Fritænkerne vil kanske sige: det er mod en ny form af fritænkeriet. Aa, de tror neppe engang selv paa det. Der er ikke noget nyt at plukke af det træ. Det er bare, naar den eksisterende kristendoms-skikkelse bliver gammel og affældig, at denne gamle kokette, fritænkeriet, kan sminke sig op til ungdommelighed.

Jeg venter af det *20de aarhundrede* en ny kristendoms-skikkelse. Meget andet nyt ogsaa. En omdannelse af samfundet, af borgersamfundet som af kirkesamfundet. Men fremfor alt en ny kristendoms-skikkelse.

Men hvad der skal fuldbyrde sig i det 20de aarhundrede, maa jo forberede sig i det 19de. Jeg ønsker, at *dette aar* maa paabegynde det. At vi alle maa faa en følelse af, at kristendommen endnu eier den indvendige foryngelses kræfter i sig, som

da Johannes skrev. Og bedre nytaars-ønske ved jeg ikke til denne menighed, og til hele den norske menighed.

Jeg vil faa lov til at sige, hvad jeg synes, vi har mest trang til af nyt inden kristendommen. Og da vil jeg begynde med noget, som vel ikke er vort vigtigste savn, men som er det mest iøinefaldende. Vi trænger til en kristendomsvenlig, en troende kulturstrømning. Vi ved jo, at det er en vantro kulturstrømning, som har tilføiet kirken de dybeste saar. Og vi har staaet temmelig værgeløse overfor dens angreb. Ikke fordi det har skortet os paa troende videnskabsmænd og kulturbærere. Men fordi det har skortet disse videnskabens og kulturens troende dyrkere paa lyst og drift til at optage kampen mod sine vantro fæller, hvem det sandelig ikke har skortet paa lyst og drift til at angribe. Vi trænger en kulturretning, som har lyst og mod til at optage denne kamp og eftervise det grundløse, det sofistiske i de talløse angreb. Ikke til at bevise troen. Men til at afvise angrebene. Og først og fremst, som kan vise folk i levende virkelighed en brændende iver for kultur og videnskabelighed parret med en endnu mere brændende iver for Jesu Kristi sag paa jorden.

Men skal vi faa en saadan kulturstrømning, saa trænger vi til *unge mænd*. Enhver kulturstrømning begynder gjerne med at gribe en del af ungdommen og vinde den for sig. Og den kristendom, vi nu har, passer aabenbar ikke rigtig for de unge mænd. Jeg beder, at I ikke vil tage mig ilde op, hvad jeg nu vil sige; det *er* sandt. Den kristendom, vi nu har, passer langt mere for gamle kvinder end for unge mænd. Nu, Gud være takket for de gamle kvinder; de har mere end en gang — menneskelig talt — været trøsten i de trange tider. Naar ungdommen er hvirvlet bort af denne verdens aand, naar det saa ud, som om sammenhængen skulde rives over, saa har de gamle — og ikke mindst de gamle kvinder — holdt fast ved fædrenes tro i prøvede hjerter. De har sørget over de sønner, som gik sine egne veie, de har bedt for dem, de har mangen gang endt med at erobre dem tilbage fra de vilde veie; de har baaret en bedre fremtid under sit Hjerte. Jeg vil minde om en slig kvindeskikkelse i den hellige historie: om Hanna, Samuels moder, hun, som da presterne svigtede og profeterne forstummede, alligevel i kvindelig fromhed og kvindelig tro holdt den hellige lampe brændende i en mørk tid. Og Gud ske lov! hun har mange søstre iblandt os. Men er de

gamle kvinder uundværlige i Guds rige og al ære værd, saa trænger vi sandelig ogsaa til de unge mænd. Og naar vi hædrer Hanna, saa er det dog først og fremst, fordi hun fik en søn som Samuel. Og paa samme maade trænger vi nu til en flok unge mænd — og det vel helst til sønner af fromme mødre —, som er villige og dygtige til at gaa frem og føre Herrens krige i den tid, vi staar i, som er istand til paa kulturens omraade, at optage kampen mod den fritænkerske kultur, og eftervise det grundløse, det hule i dens angreb.

Men skal vi faa én saadan flok af unge mænd, dygtige til at skabe en kristendomsvenlig og kristendomsivrig kulturretning, saa trænger vi ogsaa til en forkyndelse, som bedre end den nuværende er istand til at *kalde paa* de unge mænd Og her er vi ved det *dybeste savn*. Der er en mangel i selve vor forkyndelse. Det er ikke let at sige, hvori den mangel bestaar, end mindre at afhjælpe den. Men at den er der, føler, tror jeg, alle dybere aander iblandt os.

Saa vil vi da vende os til ham, som ved at give overflødigere end vi forstaar at bede, at han maa udgyde sin aand rigere over os, og meddele os det, som vi dybest savner.

Chr. Bruun.

FRIKONKURRENCEN OG SOCIALISMEN.

Af Fernando Linderberg.

(Forts. fra forr. hefte).

IV. Jordspørgsmaalet.

Ved siden af de felter, paa hvilke det er selve den organiske sociale udvikling, der maa vise vei, er der andre, hvor der maa gribes ind efter bestemte beslutninger fra menneskenes side. Et saadant felt foreligger i *jorden*. Hvad der angaar driftsformerne for jordens dyrkning, om der skal indføres stordrift, eller om smaadriften kan holde overtaget, dette maa endnu henstaa som et aabent spørgsmaal. Med hensyn til besiddelsesformen bliver det derimod daglig mere og mere klart, at den individuelle jordbesiddelse har udspillet sin rolle.

Det danske landbrug er gaaet overordentlig frem i dette aarhundrede. Produktionen af korn, kjød og smør er fordoblet gjentagende gange. Det aarlige udbytte af jorden er saa overordentligt, at man maatte have grund til at vente, at danske landmænd sad som blommer i æg.

Men dette er dog langt fra tilfældet. Gjennem Agrarbevægelsen klager vore bønder og proprietærer, som om de var den mest forarmede stand i det hele land.

Men er det saa, som det faktisk er, at vore landarbeidere, der udgjør den ene fjerdedel af vort folk, sulter, og at vor besiddende landbostand, der udgjør stærkt henimod den anden fjerdedel, og som sidder inde med Danmarks frugtbare jorder, — trods alle aarhundredets vidunderlige fremskridt lever paa fallittens rand, og er stillingen i alt væsentligt den samme i andre lande, saa kan dette vanskelig betragtes anderledes end som en falliterklæring for den private jordbesiddelse.

Hvad er aarsagen til landbrugets nødstilstand?

For Danmarks vedkommende er den let at paapege. Den ligger simpelthen i, at alle aarhundredets fremskridt er løben ud i en eneste ting: *at jorden er stegen i pris.*

I tiaaret fra 1731 til 1740 var gjennemsnitsprisen pr. tønde hartkorn kun 98 kroner. I aaret 1884, det sidste aar, hvorfra der foreligger officielle statistiske oplysninger, var gjennemsnitsprisen gaaet op til 7 500 kroner pr. tønde hartkorn. De eneste jordbesiddere, som nyder godt af denne prisstigning med flere hundrede procent, er de store lehnsbesiddere, hvis jord ikke er underkastet handel og vandel. For alle disse er denne overordentlige prisstigning en stadig kilde til øget rigdom.

Men for alle dem, der gjennem kjøb[1]) skal overtage jorden, bevirker denne prisstigning kun, at de faar mindre og mindre udbytte af det arbeide, de nedlægger paa jorden, hvorfor det er dem umuligt — trods fremskridtene — at betale en løn, der sikrer landarbeiderne en virkelig menneskeværdig tilværelse.

Lad der i den følgende tid ske nok saa store fremskridt, lad os tage sagen paa den mest høitidelige og alvorlige maade, lad os anraabe Gud om, at han vil lade sin velsignelse strømme ned over jorden, lad ham høre vore bønner, lad vore marker komme til at flyde med melk og honning!

Vil det saa hjælpe?

Ja, — et lidet øieblik. De forhaandenværende eiendomsbesiddere vil tjene store summer: det lille antal, som sidder inde med jorderne, vil kunne tilegne sig den hele velsignelse. Men efterhaanden, som jorderne skal gaa over i nye hænder, vil det selv for jordbrugerklassen være forbi med herligheden. De nye eiere vil komme til at betale akkurat saa meget mere for landeiendommene, som svarer til den forøgede frugtbarhed. Og naar de har betalt jorden med denne forhøiede pris, vil de klage akkurat ligesaa meget over trykkede tider for landbruget, som Agrarerne i alle civiliserede lande klager i dette øieblik og — med rette! Dette er saa sikkert, som at 2 + 2 er 4.

Vi ser da ogsaa, at selv i meget konservative leire begynder man at gjøre sig fortrolig med tanken om, at der maa gjøres meget væsentlige indskrænkninger i den enkeltes eiendomsret over

[1]) Det samme gjælder for dem, der overtager gaardene ved arv, men skal udbetale arveparter til sødskende.

jorden, at der er en meget væsentlig forskjel paa eiendomsretten til den jord, hvoraf alle skal leve, og paa eiendomsretten til de klæder, man selv skal slide!

Interessante vidnesbyrd herom foreligger baade fra Tyskland og Danmark. Et enkelt aktstykke, der viser i hvilken retning tankerne herom gaar baade hos ledende tyske og danske landmænd, foreligger i et andragende, som forretningsudvalget for vor hjemlige Agrarforening i mai maaned tilstillede det danske indenrigsministerium.

Det heder heri bl. a.:

«Som det vil være det høie ministerium bekjendt, er der hos den keiserlige tyske regjering for tiden vigtige og indgribende planer oppe om at søge landbruget bygget paa en sundere og mere holdbar basis (!) end den nuværende (!). Det maal, som man synes at ville stile imod, gaar ud paa intet mindre end at gjøre landbruget uafhængigt af skiftende konjunkturer (!), af andre staters handelspolitik (!), af nationale ulykker (!). Saavidt man af det endnu foreliggende materiale kan skjønne, synes den keiserlige regjering at tænke sig denne mægtige opgave først og fremmest løst ved at søge jorden befriet for den pantegjæld, der ved sin tilvækst er bleven en tyngende mare for den nuværende generation af landmænd. Og naar dette maal er naaet, maa jorden ikke behæftes paany. Veien, man vil gaa, bliver formentlig den, at den nuværende opsigelige og uamortisable pantegjæld ved statens hjælp afløses af en uopsigelig amortisabel gjæld, der altsaa i tidens løb vil forsvinde og efterlade jorden gjældfri.

Efter hvad man kan uddrage af det endnu foreliggende materiale, synes, som sagt, dette at være grundtanken i den Agrarpolitik, der planlægges i de høieste regjeringskredse i Tyskland».

Ifølge dette aktstykke skal man altsaa i selve de høieste regjeringkredse i Tyskland være beskjæftiget med planer, der ikke tager sigte paa noget mindre end dette, at gjøre landbruget uafhængigt baade af de *skiftende konjunkturer, af andre staters handelspolitik, af nationale ulykker.*

Det maal er i sandhed ikke mindre end socialismens. Hvorvidt det helt vil kunne naaes, faar fremtiden at vise. Men saa meget er sikkert: skal det blot tilnærmelsesvis naaes, saa er der kun et middel dertil: *at gjøre jorden til samfundets eiendom.*

Paa det nuværende grundlag kan maalet aldrig naaes. Hvor store fremskridt, der end sker i produktion, lovgivning og almindelig civilisation, vil følgen dog kun blive, at de øgede værdier gjennem jordens prisstigning og pantegjæld strømmer bort fra det arbeidende folk og ind i pengemændenes lommer.

Bliver jorden derimod samfundseiendom, saa gjør det ingen skade, om den saa endog stiger nok saameget i værdi, thi hele værdistigningen bliver da i samfundets egen besiddelse og kan anvendes til dets fælles behov.

Om formaalstjenligheden af at gjøre jorden til samfundseiendom burde der derfor ikke blandt mænd, der har nationaløkonomisk indsigt, herske tvivl. Det spørgsmaal, som tankerne bør samles om, bliver derimod dette: hvorledes kommer vi bort fra den nuværende privatbesiddelse af jorden og over til fællesbesiddelsen?

Bredo Morgenstierne kan ikke tænke sig det ske paa anden maade end ved — revolution!

Dette hænger sammen med, at han ikke kan tænke sig, at kapitalrenten kan bringes til at høre op. Han mener endog, at den nyere statsøkonomi har godtgjort, at kapitalrenten nødvendig vil følge med over i det socialistiske samfund, idet den skal hvile derpaa, at menneskene vurderer de goder, der straks staar til raadighed, høiere end de goder, som først fremtiden vil bringe dem.

Denne betragtning kan jeg ikke erkjende for rigtig. Ser man rent theoretisk paa sagen, kan der rimeligvis disputeres om aarsagen til rentefoden ligesaa længe, som selve kapitalrenten eksisterer. Men ser man praktisk paa sagen, stiller forholdet sig atter her noget anderledes.

Lad os prøve at reise det spørgsmaal: hvad er det, der giver renter uden arbeide?

Herpaa kan svares klart og bestemt: kun en eneste ting: *jorden.*

Selv om vore lehnsbesiddere havde sovet i 100 aar, — deres jorder var dog stegne i værdi med flere hundrede procent. Nogen saadan værdistigning af nogen anden ting uden arbeide vil ikke kunne paapeges. I det øieblik, at jorden nu efter socialismens anvisning bliver samfundseiendom, ligger det i sagens natur, at den rente,

som ad denne vei kan indvindes, kun tilfalder samfundet og ikke nogen enkeltmand.

Dette er det ene, som der bør lægges mærke til. Det andet er dette, at langt den overveiende del af den kapital, som anlægges rentebærende, anlægges i jord. Den danske pantegjæld udgjør ca. 2 000 millioner kroner. Heraf staar mindst de 2 trediedele i jord og grunde. Idet nu jorden, som det er paavist, under den fremadskridende civilisation — om end gjennem en mindre op- og nedadgaaende bølgebevægelse — stadig stiger i pris, saa vokser ogsaa dermed stadig adgangen til at faa kapitalen anbragt i den sikre rentegivende jord. Ved at jorden gjøres til samfundseiendom bortskjæres hele dette vældige objekt for kapitalanbringelsen. De 2 trediedele af de 2 000 millioner kroner pantegjæld maa da konkurrere med den ene trediedel om at finde anbringelse i de industrielle anlæg. Selve loven om tilbud og efterspørgsel vil da selvsagt tvinge rentefoden ned til et meget lavt minimum. Kommer saa senere hertil, at ogsaa produktionsmidlerne, bygninger og maskiner, gjennem organisationer og korporationer, kommuner, amter, stat bliver samfundseiendom, — hvorfra skal saa egentlig renten komme? Det maa ialfald erkjendes, at der er ret gode grunde for, at den til den tid maa forsvinde.

Med hensyn til selve overgangen fra det nuværende til det socialiserede samfund kan Bredo Morgenstierne ikke finde andre alternativer end konfiskation, hvad han med rette betragter som en blodig uret, og betaling, hvad der vil kræve saa enorme pengemidler, at han ikke kan tænke sig, hvorfra disse skal komme, hvorfor knuden for ham samler sig i den blodige revolution.

Ogsaa dette er en fuldstændig theoretisk synsmaade, der smager altformeget af studerekamret!

Jeg drister mig til at paastaa og haaber at kunne godtgjøre, at veien til det socialiserede samfund er farbar uden at komme ind paa nogen af de fremgangsmaader, som Bredo Morgenstierne giver anvisning paa.

For at komme til forstaaelse heraf anmoder jeg om at faa opmærksomheden fæstet paa følgende to forhold:

1) Jordens ovenomtalte stadige prisstigning;

2) at gjæld kan konverteres.

Lad al jord blive takseret til en given tid. Lad der af lovgivningsmagten blive given bestemmelser om, at samfundet naar-

somhelst har ret til at overtage jorden til den efter vurderingen fastsatte takst. Derved øves ingen uret mod nogen moders sjæl. Saa snart da det tidspunkt indtræder, at jordens værdi gaar op over det takserede beløb, overtager samfundet — kommunen, amtet, staten — jorden. Hvad enten jorden saa derefter drives for samfundets regning eller bortforpagtes til korporationer eller enkeltmænd, vil den straks — foruden dyrkningsomkostninger med arbeidsløn — give mere i indtægt, end der skal bruges til forrentning af og afdrag paa kjøbesummen. Ved brug af obligationer vil jorden saaledes kunne overtages ikke blot uden noget kontant udlæg eller tab, men endog med øieblikkelig gevinst!

Gevinsten kan bruges til udbetaling af ældre obligationer. Ved denne konvertering skaffer man sig billigere penge; ved gjentagne konverteringer faar man pengene stadig billigere og billigere. I løbet af en ikke meget lang aarrække opnaar man at komme i besiddelse af al jorden og at udbetale enhver af de hidtilværende jordbesiddere deres fulde tilgodehavende.

Dette er den ene vei, som kan følges. Man kan ogsaa gaa en anden.

Det, der nu foregaar paa grundlag af den private jordbesiddelse, er dette, at det ene menneske faktisk udbytter det andet. Klarest træder dette frem, naar vi betragter arbeidsforholdene paa de godser, hvoraf vi har flere, hvis besiddere stadig lever i udlandet, og som saaledes aldrig rører jordbruget med en finger.

Uden at arbeide lever disse godseiere i en Salomons herlighed og pragt, medens de mennesker, der virker som producenter, som frembringer rigdommen paa godserne, maa leve deres liv paa fuldstændige sulteløns vilkaar.

Lad os nu maale disse forhold med det maal, som selv frikonkurrencens talsmænd opstiller. Adam Smith fastslaar, at det er arbeidet, der er grundlaget for al eiendomsret. Han bruger endog herom følgende sterke ord: «ligesom den eiendomsret, hvert menneske har til sit eget arbeide, er den oprindelige grund til al anden eiendomsret, saaledes er den ogsaa den helligste og mest ukrænkelige», hvorfor «den, der ikke kan erhverve sig eiendom, ikke har anden fordel at stræbe efter end at æde saa meget, og at arbeide saa lidt som muligt» [1]).

[1]) Anf. skrift I, 532.

I overensstemmelse hermed forklarer de nationaløkonomiske lærebøger, at «der ikke vil kunne tænkes nogen grundigere maade at ihjelslaa al vinskibelighed paa end den bestemmelse, at udbyttet, helt og holdent eller i det mindste for en stor del, skulde overlades til andre» [1]).

Læg nu dette maal paa de herregaarde, hvis arbeidere maa arbeide 12 à 14 timer daglig for at tjene en aarsløn af 3 à 400 kroner, medens besidderen — uden at tage mindste del i produktionen — lever som en fyrste.

Hvis eiendomsret er det, der her krænkes? Svaret herpaa kan kun lyde paa: dels det samfunds, der tillader enkeltmand at beherske den jord, der moralsk seet al tid er folkets fælleseiendom, dels de arbeidere, hvis arbeidsudbytte besidderen fortærer.

Men er det saa, saa kan der heller ikke krænkes nogensomhelst berettiget eiendomsret derved, at samfundet en dag kommer og siger til godseieren:

Nu har du og din slegt gjennem flere slegtled levet af andres arbeide; nu maa det hermed være forbi. Hermed overgiver vi dig nogle anvisninger, obligationer, for hvilke du, saalænge du lever, kan hæve, hvad du vil til dit personlige forbrug, værdier for 10 à 20 000 kroner om aaret. Men dermed skal det være slut. Dine børn maa som andre borgere arbeide for at leve.

Den jord, du hidtil har behersket, skal for fremtiden tilhøre samfundet.

Ved at gaa frem paa denne maade vil man kun handle i overensstemmelse med det bibelske krav, at arbeideren er sin løn værd, og at den, der ikke vil arbeide, heller ikke skal have føde. Man øver ikke herved nogen uret, og man behøver ingen revolution.

Bredo Morgenstiernes øvrige paastande kan jeg kun løselig omtale i forbigaaende. Skulde jeg dvæle ligesaa udførlig ved hver enkelt af disse, som ved det foregaaende, vilde afhandlingen blive længere, end pladsen tillader.

At produktionen vil blive meget væsentlig øget under den samfundsmæssige drift, ligger noget nær i sagens natur. For det første er det en kjendsgjerning, at et meget stort antal mennesker i det nuværende samfund dels intet bestiller, dels er sysselsat ved

[1]) Marius Gad: Almindelig velstands natur og aarsager, Kjøbenhavn 1887, side 13.

fuldstændig uproduktive hverv. Al handel kunde saaledes lettelig bestrides ved en tyvendedel af de mennesker, der nu er knyttet til handelen. For det andet ved vi, at der i alle lande endnu henligger en mængde jord, som dels slet ikke dyrkes, dels langtfra dyrkes saa intensivt, som den kan dyrkes. Lad disse uproduktive kræfter mødes med den jord, der trænger til øget arbeidskraft, — og ny velsignelse vil strømme ind over folket.

At den offentlige bedrift skulde være den private underlegen, er en betragtning, der ikke længer holder stik. Selv frikonkurrencens stat har tiltrods for, at det strider mod dens idé, vist, at den administrerer baade post-, telegraf- og jernbanevæsen bedre end de private kræfter.

Frygten for overbefolkning vilde være berettiget, hvis det forholdt sig, som B. M. skriver, at socialismen vil borttage den enkeltes ansvar for sit og familjens underhold og lægge dette over paa staten. Men dette er jo aldeles ikke tilfældet. Der er visse socialister, som udtaler sig for en saadan opløsning af hjemmene. Men hvad de i den retning udtaler, maa staa for deres egen regning, socialdemokratiet hæfter aldeles ikke for dem. Thi der findes, mig bekjendt, ingen socialdemokratiske partier, ude eller hjemme, som i deres programmer eller partibeslutninger har udtalt noget, der gaar i den retning. Familjelivet med eget hjem vil kunne trives saa godt i det socialicerede samfund som noget steds. Der er end ikke noget til hinder for, at hjemmene kan blive udstyrede med personlige tjenere. Ligesom de enkelte familjer vil faa adgang til at leie prester, vil de ogsaa kunne leie tyende, hvis nogen vil gjøre tjeneste som saadant. Man kan endog meget vel tænke sig, at hjemmene kan blive udstyrede med en liden have. Selv smaa haandværkere vil ikke absolut være udelukkede.

At befolkningen skulde vokse stærkere i det nye samfund eller endog blot tilnærmelsesvis saa stærkt som i frikonkurrencens stat, foreligger der ingen grund til at tro. Sociale organisationer har til alle tider og under alle forhold vist at kunne begrændse folkemængden; de vil sikkert ogsaa kunne gjøre det i det samfund, der vil blive bygget af stærkere sociale organisationer end noget andet.

Om just spørgsmaalet om krig og fred er uafhængig af, hvilket produktionssystem vi lever under, kan der med rette reises tvivl om. Men hvorledes dette end forholder sig, saa meget tør vi nok anse for temmelig givet, at fredsideerne nok vil holde indtog

i og komme til at herske i folkenes bevidsthed ligesaa hurtig og tidlig som de sociale ideer.

Meget vil i denne retning komme til at afhænge af kirkens stilling. Men med tanken henvendt paa, at kirkens tjenere og medlemmer bekjender tro baade paa kirkens *hellighed* og *almindelighed*, at kirken er det største alle lande omfattende internationale broderskab, tør vi vel ogsaa haabe og vente, at det snart maa blive slut med den forargelse, at presterne staar paa hver sin side af landegrændserne og nedbeder himlens velsignelse over nedslagtningen af det størst mulige antal medkristne, der taler et andet tungemaal end de selv. Og kommer vi først dertil, at kirken virkelig begynder at prædike fred paa jorden, saa vil ogsaa derved den magt reises, der omsmeder sværdene til plovjern.

Naar Bredo Morgenstierne endelig mener, at den socialistiske stat vil lægge stærkere baand paa den personlige frihed end den nuværende, saa ligger dette i, at han mener, at de enkelte under denne nyder en overordentlig frihed, de arbeider for sig selv, de vælger, hvad arbeide de vil have, de er deres egen lykkes smed. Men alle disse paastande er jo kun rene fantasifostre. Kjendsgjerningen er, at den overveiende del af menneskene maa tage det arbeide, de kan faa, ganske uanseet, om de har lyst til det eller ikke. Og hvad frihed har den arbeider, der i arbeidsløshedens perioder gaar maaned efter maaned og forgjæves søger efter arbeide? Hvad frihed har den arbeider paa vore herregaarde, der end ikke paa valgdagen kan stemme paa andre end den kandidat, som Naadigherren anviser? Hvad frihed besidder de norske husmænd?

Lad os tale saa sagte om friheden i det bestaaende samfund! Den frihed, der tjener menneskene bedst, er sikkert at finde der, hvor der er fuld aandelig frihed, og hvor menneskene al tid kan være sikre paa at kunne faa adgang til at tjene deres daglige brød, selv om ogsaa erhvervslivet er underkastet noget stramme baand.

Saadan vil forholdet være i det socialiserede samfund, i den socialistiske stat, hvorfor denne af anførte og mange flere grunde vil være langt at foretrække for frikonkurrencens nu bestaaende samfund.

Af det her fremdragne vil det fremgaa,

at socialismen er noget ganske andet og mere end et gjøglebillede,

at det sociale samfund allerede som den unge seierssikre bøg er i færd med at trænge igjennem frikonkurrencens egekrat,

at den socialistiske stat vil kunne vinde helt frem uden nogensomhelst revolution.

Naar den vil blive helt gjennemført, hvorledes den i det enkelte vil blive ordnet, det overlader vi ganske rolig fremtiden at afgjøre. Der er ikke det mindste mærkelige i, at vi samler tilhængere for at paaskynde en udvikling, som vi ser, der allerede arbeider i en heldig retning, fordi vi ikke kan paavise, hvorledes samfundet i det enkelte vil komme til at se ud, naar denne udvikling en gang har kulmineret. Tvertimod — det var netop kun vidnesbyrd om umoden theoretisering, der fremkom i den tid, da adskillige socialister prøvede paa at specificere fremtidens socialistiske samfund. Heldigvis er den tid forlængst forbi. Vi er nu inde paa det praktiske grundlag, hvor vi kun regner med de forhaandenværende kjendte størrelser og overlader fremtidens samfund til fremtidens mennesker.

V. Etiske krav.

Bredo Morgenstierne slutter med at henvise til, at det sociale onde, ikke kan læges eller væsentlig mildnes alene ved nogen ydre reform af samfundsordenen, men at der tillige kræves en indre reform, hvert enkelt menneskes reform af sig selv, af sit sindelag og sin handlemaade mod sine medmennesker.

Heri kan jeg i det væsentlige være enig med Bredo Morgenstierne. Jeg erkjender rigtigheden af det gamle ord, at ingen reform er grundig, som ikke reformerer hjertet. Af denne og flere grunde kan den sociale reformation heller ikke fremmes med den fornødne kraft, saalænge man kun behandler de økonomiske forhold fra blotte økonomiske synspunkter.

For at dette kan ske, kræves der som en første hovedbetingelse en ny etisk, en ny sædelig bevidsthed, som det ganske særlig er kirkens sag at tilveiebringe. Naar de, der kjæmper for socialismen, særlig har vanskelig ved at vinde fremgang i kirkelige kredse, selv om de ogsaa optager kampen fra et kirkeligt standpunkt, saa er grunden dertil overveiende den, at vi mangler den til de nye tankekorns spiring nødvendige etiske jordbund, med andre ord, at kirken ikke har reist den etiske bevidsthed, som er nødvendig for at finde forstaaelse.

En hovedmangel ved den blandt kirkens medlemmer raadende etiske bevidsthed er den, at trods det, at kirken særlig forkynder tro — eller maaske netop derfor?! — saa er der ingen steder saa megen vantro overfor muligheden af virkelige lykkelige tilstande her paa jorden som iblandt kirkens mest troende medlemmer.

I vort fadervor har Jesus Kristus lært os hver dag at bede om, at Guds rige maa komme til os, altsaa om, at Gudsriget maa blive fremmet her i verden,

at Guds vilje maa ske her paa jorden, *netop her paa jorden*, som den sker i himlen, altsaa om, at den retfærdighed og kjærlighed, som det er Guds ønske og vilje at faa fremmet, maa komme til at raade her paa jorden, som disse magter raader i himlen.

Da nu Jesus selvfølgelig ikke vilde give sine disciple anvisning paa at bede om umuligheder, saa maa der jo være mulighed for, at disse bønner kan blive opfyldte her i verden Vemodigt, ja sørgeligt er det derfor, at det netop er indenfor kirken, at vi møder den mest udbredte og krasseste vantro overfor alle muligheder om et Gudsrige her paa jorden.

Her trænges i sandhed til en religiøs fornyelse! Her trænges til en fornyet forkyndelse, som magter at reise de kristelige idealer i menneskenes sind.

For at dette kan ske, er det ikke nok med, at kirken forkynder tro Man maa her faa øiet op for den ting, at menneskene meget godt kan være nogle oprigtig troende sjæle og saa dog alligevel optræde som overordentlig slette personer.

Kjetterbaalene aflægger i den henseende fornødne vidnesbyrd. Der kan ikke være tvivl om, at mange af de mænd, der tændte baalene, var oprigtige, troende kristne, der i deres nidkjærhed endog troede at vise Gud en dyrkelse ved at brænde deres *anderledes tænkende* medkristne. Deres feil var, at de med deres stærke tro forenede en *mangelfuld erkjendelse.*

Det er det samme, som kjendetegner flerheden af nutidens mest troende kristne.

De erkjender ud i den blaa almindelighed, at de er syndere, men de erkjender det paa en maade, der er meget fattig overfor det virkelige liv. Af erkjendelse af skyld overfor de fattige, af erkjendelse af medskyldighed overfor den store samfundsuretfærdighed, af erkjendelse af medansvarlighed overfor det djævelskab,

der driver medkristne til at jage hverandre bajonetterne i livet, findes der overordentlig lidt.

Dette hænger sammen med, at kirken endnu gjennemgaaende kun prædiker *tro* paa Kristus og vidner, at naar menneskene kun *tror* paa Kristus, saa er de dermed retfærdiggjorte, saa er Jesu Kristi retfærdighed dem skjænket. Jeg vil ikke paastaa, at der er nogen egentlig feil i denne betragtning, jeg erkjender saa fuldt som nogen, at vi trænger til vidnesbyrdet om den naadige Gud, der villig og gjerne skjænker tilgivelse for begaaede synder.

Men jeg tror at turde sige, at den anførte betragtning er en meget ensidig betragtning, der som alle ensidigheder kun indeholder den halve sandhed, og derfor — naar den anden halvdel udelades — bliver skjæbnesvanger overfor livets virkelighed. Den anden halvdel af sandheden, som er mindst ligesaa vigtig, er den, at skal vi med haab vente paa tilgivelse for begaaede synder, saa maa vi af et oprigtigt hjerte og en ærlig vilje bruge de himmelske kræfter, som troen skjænker, til at lægge synderne af, til arbeide paa at lade være at synde, til kamp imod al synd og al uretfærdighed, inden i os og uden om os, i alle dens former og alle dens skikkelser, hvor den end er at finde paa livets forskjellige omraader.

For at kræfterne kan blive brugt dertil, maa den kristelige forkyndelse ogsaa søge at løfte og uddybe menneskenes etiske bevidsthed saaledes, at de i sædelighedens, i moralens navn kan skjelne mellem ret og uret ude omkring i det hele samfundsliv.

I sædelighedens navn maa de ogsaa kunne tage standpunkt til tidens store fattigdomsspørgsmaal.

Saalænge kristendommen har været i verden, har den følt sin forpligtelse overfor de fattige. Og den har paa dette omraade løst betydelige opgaver. Men ogsaa her gjælder det at erindre, at kristendommen er en levende magt, hvis virkemaade maa veksle efter udviklingens, tidens og forholdenes krav.

Den formelle trællefrigjørelse kunde ikke gjennemføres ved at gaa ud og reise trællene til kamp for deres ret. Kirken maatte her i de besiddendes sind søge at fremkalde den bevidsthed, der førte til, at de strøg lænkerne af trællene. Og ingen frikonkurrence hindrede her den enkelte i at handle paa egen haand!

Saalænge produktionsforholdene var saaledes, at alle arbeids-

føre mennesker som regel til enhver tid kunde finde arbeide, trængtes der særlig til velgjørende virksomhed, der kunde hjælpe menneskene, naar de under sygdom eller paa anden maade mere eller mindre tilfældigt kom i nød.

Almissen var derfor paa sin plads.

Men nu er disse forhold fuldstændig forandrede. De formelle trællelænker er sprængte. De besiddelsesløse arbeidere er — og hvor de ikke er det, vil de først og fremmest være det — frie borgere, der selv er kaldet til ansvarlighed for deres liv og skjæbne. Nu gjælder det derfor, at arbeidernes frigjørelse maa hidføres ved at arbeide ved og med arbeiderne selv for de formaal, som skal naaes.

Paa den anden side ligger arbeidsløsheden nu paa bunden af alle vore sociale misforhold. Mangfoldige mennesker, der intet hellere ønsker end at arbeide, kan ofte i lange tider intet arbeide faa. Dette fører atter til — i forening med den frie konkurrence —, at lønnen i vide kredse er saa lav, at store antal arbeidere snart regelmæssig maa understøttes af de bedre stillede klasser.

Men naar vi kommer dertil, bliver almissen som oftest en ulykke, idet den demoraliserer baade givere og modtagere og i det hele gjør langt mere skade end gavn.

Tidspunktet er derfor kommen, da kirken maa mødes med socialismen og sammen med denne hævde arbeidernes *ret*.

Kirken maa for det første løfte sin anklagende røst imod de uretfærdigheder, der knytter sig til den frie konkurrence som mod al anden uret.

Den maa for det andet kalde til kamp imod den rene og skjære materialisme, der kun gjør menneskene til varer, og søge at sprænge de forhold, der gjør selv liv og død afhængig af loven om tilbud og efterspørgsel.

Kirken maa dernæst reise den etiske bevidsthed, der føler det som en pligt at undersøge de forklaringer og anvisninger, som socialismen lægger frem, og at være med at fremme de praktiske foranstaltninger, hvorom man ved undersøgelsen kommer til den erkjendelse, at de kan sikre mere retfærdighed end den, der er mulighed for under den herskende frikonkurrence.

Med andre ord: kirken maa reise de etiske krav i dens medlemmers hjerter og tanker. Den skal vække de sovende samvittigheder, skjærpe den etiske retserkjendelse og søge at faa hjer-

terne til at brænde for de sociale opgaver, som erkjendelsen kræver løste.

Først naar dette sker, vil kirken atter blive den drivende kraft i den fremadskridende civilisation.

Mulig der da vil vise sig noget af det, som Vorherre varsler om, naar han siger, at han ikke er kommen for at bringe fred, men sværd, at følgerne af hans vidnesbyrd vil blive, at der kommer splid, selv mellem forældre og børn. Løftes virkelig den kristelige retfærdigheds fane, skal de etiske krav nok skjære saaledes igjennem, at menneskene deles. Men lad os saa ogsaa mindes, at Vorherre ikke blot har sagt, at den, der sætter fader, hustru og børn over ham, er ham ikke værd, men ogsaa forjættet, at de, der forlader forældre, ægtefælle og børn for hans skyld, skal faa det mangefold igjen baade «*i denne tid* og i den tilkommende verden, et evigt liv».

Forjættelsen er ikke knyttet til dem, der bliver etatsraader og Olafsriddere under deres regimente, som opretholder samfundsuretfærdighederne, men til dem, som tager korset op og følger Vorherre efter.

Men dertil hører *ogsaa* det, at vi med alle de kræfter, som troen skjænker, kjæmper for den retfærdighed, som finder sit udtryk i, at Guds vilje fuldbyrdes paa jorden, som den fuldbyrdes i himlen.

GRUNDTVIG OG SPENCER SOM SKOLEMÆND.

Af Matias Skard.

Skolehistorien er kun en gren af menneskehistorien, og det af den enkle grund, at skolen er et stykke af livet. Derfor viser der sig ogsaa atter og atter, at ethvert væsentligt fremskridt i skolens udvikling hænger dybt sammen med tilsvarende fremskridt i kulturlivet i det hele. Enhver indgribende skoleretning har sin hjerterod i en tilsvarende kulturretning; dens egentlige karakter vil da ikke kunne forstaaes uden i sin sammenhæng med denne. Af denne grund finder man ogsaa hyppig skoleudviklingens banebrydende mænd udenfor de egentlige skolemænds kreds; man tænke bare paa mænd som Luther og Rousseau. De er kulturhistoriske banebrydere, mere eller mindre store grundlæggende talsmænd for en bestemt livsanskuelse, der ogsaa indebær bestemte udgangspunkter for synet paa opdragelse og skole.

De to her i overskriften nævnte mænd er netop slige historiske skikkelser. De er grundudtryk for to vidt forskjellige *livsanskuelser* og deraf udspringende *skoleopfatninger*. Derfor maa vi ogsaa her lade deres skolesyn faa fremtræde i sin sammenhæng med deres livssyn.

A. Nikolai Fredrik Severin Grundtvig.

I.

Grundtvigs barndoms- og ungdomstid er vistnok den mørkeste tid, det kristne Norden har seet. Det var ved overgangen til vort aarhundrede. Seiertryg bredte sig en rationalisme, der i sin fornegtelse af Sønnen og Aanden ikke havde stort andet igjen af kristendommen end en blodfattig tro paa «Gud, dyd og udødelighed», og den støttedes af næsten alt, hvad der havde religiøs anseelse og borgerlig magt. Denne vantro gik under navn af kristendom frem med hævet pande; den forkyndtes fra tagene, mens den gamle, egte kristendoms venner spagfærdig og kraftløst lod røsten lyde

fra en og anden prækestol eller bange forstak sig i hjemmets stilhed med sine bønner, sin bibel og sine salmer. Kristendommens djerveste talsmand i Danmark, biskop *Balle*, havde trukket sig tilbage, og hvem af Kristi nedslagne venner skulde vel kunne fylde hans plads end sige da løfte troens banner til seierrig kamp. Haabet var ved at skulle slukne.

Da drønede med ét ud over Danmark og videre det mest uforfærdede kampraab mod fritænkeriet. Det var det 27-aarige presteemne Grundtvig, som (1810) holdt sin dimisspræken: «Hvorfor er Herrens ord forsvundet fra Herrens hus?»

«For otti aar tilbage,
da troens straaler svage
mod kirkens mur blev brudt,
der Kristus var forskudt,
og de, som troen gjemte,
sad skjulte og forskræmte,
da brandt hans unge hjerte,
og under bodens smerte
sig hærdede hans aand
til kamp mod haan og baand, —
da stod han op i hede
og aandens brus:
'Hvorfor er Herren ei tilstede
i Herrens hus'?»

Saaleder var det, han meldte sig til den kirkelige kamp. Vistnok havde han ikke *endda* «under bodens smerte» vundet personlig del i den opstandnes liv; men han hyldede dog den kristelige livsanskuelse, og ud af den var det, han talte. Den nærmeste følge var, at «Kjøbenhavns presteskab prostituerede sig» ved en klage, der kun paadrog ham en betydningsløs irettesættelse fra konsistoriet.

II.

I forældrehjemmet hos de gammeldags troende prestefolk havde Grundtvig lært alvorlig enfoldig kristendom at kjende, havde «glødet for Luther» og sukket efter at blive «Balles vaabendrager». Men under latinskolens tørhed og kjedsommelighed og tidens aandsslappe indflydelse udviskedes disse indtryk, saa han i 1803 blev teologisk kandidat «uden aand og uden tro». Da han lidt senere som huslærer paa Langeland undertiden prækede, var det ogsaa helt i

tidens aand: «som tidens gjenlyd besmittede jeg Herrens hus med unyttig og bespottelig tale om pligt og saligheds fortjeneste, om den dydige mand, den redelige sandhedens lærer Jesus, som dog ikke tog i betænkning at udgive sig for andet, end han var».

Dog i en anden forstand havde han faat et levende indtryk af aand. Allerede som barn var han sterkt tiltalt af historien, og da han som øien- og ørenvidne fulgte sine landsmænds djerve kamp paa Kongedybet, rørte det sig underlig i ham, og aaret efter (1802—1803) fulgte Henrik Steffens' ophold i Kjøbenhavn. Denne Grundtvigs norske fætter havde levet med i den aandelige bevægelse, som rørte sig kraftig i Tyskland; derfra kom han nu fyldt af glødende kjærlighed til naturfilosofien og romantiken. Ung, ildfuld, djerv, veltalende stod denne «lynildsmand» der, og kastede i en række forelæsninger straalende streiflys ind over en skjøn og i Danmark ukjendt aandsverden, saa alle aandelig anlagte naturer stod grebne i undring, tiltrukne eller frastødte eller begge dele. Der lærte Grundtvig først og fremst at kjende *aandens magt paa menneskeiungen.* «Er der nogen aand over os, da fór den aabenbar i os med det vingede ord fra hans læber, hvis mage til at lynslaa folk med aabne øren jeg aldrig har kjendt . . . Sproget, han fødte, tonen, han talte i, ilden, han sprudede, det slog mig paa timen, saa jeg følte, der ogsaa i aandens verden er en himmelhøi forskjel som paa ild og vand, saa det begeistrede ord, om man end slet ikke forstaar eller kan udstaa, hvad det har at føre, dog, saalænge det lyder, hersker som en konge midt imellem sine fiender». Som ogsaa i disse ord antydet stod Grundtvig kritisk overfor Steffens' tanker; dog optog han visselig mere end ét frøkorn i sit dybe hjertemuld til at spire og bære frugt i sin time. Det gjorde indtryk, naar Steffens freidig forkyndte, at hvad man i Kjøbenhavn forgudede, det var kun «tysk og fransk makulatur», mens de rette aandens stormænd var Göthe, Shakespeare og Schelling. Men særlig sænkede sig for altid i Grundtvigs sjæl *«ideen om tidernes sammenhæng og Kristus i deres midtpunkt».*

Hans egne historiske studier førte ham ogsaa til møde med historiens aand, navnlig med den aand, som aabenbarer sig i vor egen stammes liv og gudelære. Da han endnu ikke personlig havde mødt Guds aand, var det saa naturligt nok, at han midlertidig kunde komme til at forgude menneskeaanden, særlig «Nordens aand», og saa gik det:

«Høie Odin! Hvide Krist!
slettet ud er eders tvist,
begge sønner af Alfader.
Med vort kors og med vort sverd
vies eder baalet her,
begge elskte i vor Fader».

«Formastelige ord», siger han selv senere, ord, som han lader staa *«til sin skam»*.

Det menneskelige i sin folkelige, nordiske, hjemlige form er blevet et væsentligt led i hans opfatning. Imidlertid gjør ogsaa det *guddommelige* mere og mere sine krav gjældende. Livstilskikkelser øvede her sin indflydelse. Jeg — siger han selv — «nærmedes til kristendommen ved ydre stød, som drev mig til at beskue mit inderste og betænke mine visheder»

Slig staar han, da han holder sin dimispræken. Han hyldede den kristelige livsanskuelse, han «agtede kristendommen for Guds umiddelbare aabenbaring ved sin enbaarne søn», og skjønt hans forhold til kristendommen efter hans eget ord væsentlig var et *forstands*forhold, dybt i slegt med tidens vantro, var dog prækenen en aaben krigserklæring «mod bibels og kristendoms fiender».

III.

Imidlertid begynder allerede samme høst hans afgjørende, personlige, religiøse kampe. En eftermiddag, da han læste i Kotzebues Preussens historie, stødte han paa en spottende bemerkning om «det visne kors», «og derved løb det mig koldt ned ad ryggen — siger han —, saa jeg ikke blot smed bogen fra mig, men sprang op som greben af en mægtig aand, der kaldte mig til *reformator*. Derpaa fulgte et par maaneder af stolt, men stille sværmeri». Dog «dette sværmerliv endtes pludselig, da jeg med ét blev sønderknust ved de spørgsmaal: Er du selv en kristen? og har du dine synders forladelse? — samvittighedsspørgsmaal, der faldt mig som stene, ja som klipper paa hjertet».

Det var en til sjælens bund gaaende bodskamp, saa tung og streng, at den for en stund nedbrød hans kjæmpemæssige legemskraft og tumlede hans sjæl paa vanvidets grænser. Hans venner var vekselvis hos ham, og mere end én gang tog striden i ham den form, at vedkommende brødes med den sjælelig og legemlig syge mand, til de begge segnede. Endelig kom han sig saa vidt,

at hans venner kunde føre ham hjem til hans fader. Da man til denne ytrede frygt for sønnens forstand, var svaret kun: «Gud ske lov! saa lider han af *anfegtelser*». Den slags sjælsbevægelse forstod den gamle, fromme landsprest bedre end de lærde herrer i Kjøbenhavn. Det var bedrøvelsen efter Gud, og den virkede omvendelse til salighed; snart staar han der paa naadens grund, tryg under korsmerket.

«I dødssyg jammer / han sad i sit kammer,
i bøger søgte, / i sjælen skued;
men tvil sig øgte, / og vanvid trued . . .
Af sorg belastet, / af sig selv og andre
saa dybt forkastet,
han hørte suset / af helvedsangen
mod undergangen . . .
Da, knust og splintet / til intet, intet,
han overvunden / for Gud sig kasted! —
Og trøst paa stunden / fra Herren hasted!
Ja, ham, som smerte / saa dybt holdt nede,
just Herren lærte / den største glæde
og høit ham keiste / til folkevækker!
Han op sig reiste!»

Ved aarsskiftet vidner han selv: «Ved Guds naade har jeg nu bøiet min forstands hovmod, og nu forekommer det mig ubegribeligt, hvorledes man kan tro, at Kristus var mere end et menneske, og dog ikke tro hans lære, blot fordi det er hans, da vi ved at fordre andet bevis af os selv som troens betingelse forudsætter, at vi anser os i det ringeste ligesaa kloge som han. Dette udelukker ingenlunde grublen, men bestemmer den blot som en stræben efter klarere indsigt i kristendommen, om hvis sandhed ingen tvil kan være. Saaledes er det ikke alene tilladt, men endog ueftergivelig pligt for de kristne at drive kundskaberne i de døde sprog, om naturens og historiens hemmeligheder til det høiest mulige trin, kun at alle disse videnskaber træder villig i kristendommens tjeneste . . . Paa randen af det bundløse svælg, mod hvilket tidsalderen blind fremhaster, der vil jeg stande, jeg vil udspænde for den sit eget billede, og ved siden vil jeg stille to levende blus: Herrens ord og de forbigangne tiders vidnesbyrd. Kalde og varsle i Herrens navn, det vil jeg, saa længe han forlener mig kraft og tillader mig at opløfte røsten; thi hans er magten og æren i al evighed».

Saaledes staar han der «med øiet, som det skabtes himmelvendt, lysvaagen for alt skjønt og stort herneden, men med de dybe længsler velbekjendt, kun fyldestgjort af glans fra evigheden». Med sin kjærlighed til alt menneskeligt og med hjertet smeltet ved høialtrets ild har han taget klart stade under korsets merke, og hans livs hovedindhold gjennem mere end to menneskealdre bliver «kampen for Kristus i aand og i form».

IV.

«Min dimispræken betegner overgangne til mit andet tidsrum, da mit hjerte kristnedes. Det skede især under haard kamp i vinteren 1810 og 1811, og fra den stund var jeg, hvad jeg er og med Guds bistand skal blive, saa længe jeg lever, og det er slet ikke andet end troende kristen . . . Hvad jeg tror, og hvad hver kristen maa tro, er kun dette: at alle, som bliver Gud velbehagelige og salige, bliver det for Kristi skyld — thi der er intet andet navn givet menneskene». Det kristelige er blevet ham livets kjerne. Han fristes ogsaa til paa pietistisk vis at vrage det menneskelige; men det havde slaat for dybe rødder i hans sunde natur, og udfaldet bliver, at alt ædelt menneskeligt medoptages og helliges i hans sterke kristelige personlighed.

I nogle aar var han saa kapellan hos sin fader: men da denne døde (1813), var sønnen saa ilde anseet hos de dels slappe, dels fritænkerske kirkelige myndigheder, at han blev gaaende uden embede helt til 1821.

Oplysende baade for Grundtvigs og hans geistlige modstanderes tankegang er følgende fra prestemødet i Odense 1814. Her optræder Grundtvig med et foredrag «Om polemik og tolerance, eller om tvist og taal». Han siger blandt andet:

«Er det et kjærligt sindelag, som taaler fornærmelse, som villig tilgiver, som elsker sine fiender, som gjerne vil tro det bedste og dømme skaansomt; er det dette sindelag og dets ytring i en mild, sagtmodig, forsonlig omgjængelse: er det tolerance, hvo vil da bestride den? Men hvem tør da sige, at den er vor tids eiendom! . . . Hvad er da tolerance i nutidens sprog? Er det ikke en neutralitet i den aandelige verden, er det ikke en ligegyldighed for meninger, som angaar menneskets høieste anliggender, en ligegyldighed, der forbyder at hade og afsky og fordømme hvilkensomhelst mening det maatte være . . . Min hensigt er kun at

bevise, at naar kristendom er sandhed, da er tolerance mod de meninger, taler og idrætter, som strider imod den, skammeligt forræderi mod Gud, sandhed og menneskeheden? Kan det være tvilsomt, om en kristen skal afsky, hade og fordømme den mening, at Jesus var en løgner, eller at det er ligegyldigt, enten man tror paa ham eller ikke, uagtet Jesus har sagt: Jeg er sandheden . . . Nu siden hans (ɔ: Balles) læber forstummede, hvilke talte da høit og mandig uden stammen og vaklen og læspen det sande Guds ord og *dets domme?* . . . Spørge maa jeg da: hvi tier I? . . . Her staar jeg som den ringeste blandt Sjællands prester, uden levebrød og visse værelser, forfulgt af verdens had og spot . . . uden anden tilflugt end den usynlige Gud, uden andet vaaben end ordet, uden andet skjold end min samvittighed, saaledes staar jeg og erklærer i den danske kirke, at den lærdom, som mest monne føres i kirke og bog, er ikke kristendom, er løgn og tant . . . Reise sig til strid, det maa hver prest med kristen tro og talegave og bekjæmpe kirkens fiender, hvad enten de saa regner sig til dem eller til dens venner. Ja, jeg erklærer det høitidelig, . . . at dersom ei det danske presteskab opreiser sig til kamp for ordet og for troen, da er der ingen kristen kirke mere i Danmark, da er dens alter nedbrudt og dens kor vanhelliget af vantro skarer, af utro hyrder, som opæder hjorden . . . Nu har jeg talt og frelst min sjæl».

Det nærmeste svar paa dette djerve opraab til kirkens talsmænd var en skrivelse, hvori bispen truende erklærer, at, «hvis De nogensinde oftere vover at fremstaa ved vore landemoder med saadanne bitre og beskjæmmende udtalelser mod geistligheden, . . . skal jeg vide at træffe midler, hvorved videre forargelse kan forebygges, og standens værdighed hævdes». Presteembede vilde han kun have i hovedstaden; men kancelliet lod ham vide, at et saadant vovede det ikke at give ham «lige i næsen paa bispen og det høie presteskab». Tilmed var der neppe mere end én af Kjøbenhavns prester, som vilde lade ham præke i sin kirke. I flere aar maatte da «presten tie». I denne tid var han en stund i tanke om at slaa sig ned i Norge, hvor han droges sterkt hen af sin gode ven, vor teologiske professor S. B. Hersleb.

V.

Maatte saaledes «presten tie», saa var skalden og historikeren des mere virksom, saa han «knapt undte sig et par timers ro i

døgnet, men sjelden eller aldrig vidste af seng at sige». Men fra hvilken side han end fører ordet, er det altid sin «historisk-kristelige» livsanskuelse, han hævder. Behandler han det absolute, det guddommelige, er det med aabent øie for, at mennesket i sin modtagelse af det er udviklingslovene undergivet, og at Gud selv ogsaa i sin aabenbarelse tager hensyn dertil. Behandler han menneskelivet i dets stadige udvikling, er det atter i lys af den aabenbarede, evige sandhed som selve udviklingens kjerne og stjerne. Her skal kun nævnes et par træk. Hans «kort begreb af verdens krønike i sammenhæng» (1812) er netop en udvikling af «idéen om tidernes sammenhæng og kristus i deres midtpunkt», idet forfatteren ser historien som «en kjæde af store begivenheder, alle stemte til ét, alle løbende sammen for at opfylde ét» og derfor søger at vise, «at ei alene al sand dyd i landene, hvor Kristus nævntes, gjennem atten aarhundreder udgik fra troen paa den korsfæstede, men at aanden indsov og vaagnede, kraften ødtes og fornyedes, stater faldt og opstod med den». «Kristendom og historie var lige fra begyndelsen, som det endnu er og maa bestandig blive, mit løsen»; og den kristne, som tror bibelens sandhed, maa lade den dømme begivenhederne: derfor er det «bibelens domme», han i sin historie søger at fælde, og den bliver navnlig et stormløb mod det 18de aarhundredes vantro, en hvas krigserklæring mod de raadende kræfter i samtiden. Han vidste, at der vilde følge strid, og ser siden med tak til Gud paa hint verk som «et høitideligt farvel, hvormed det alt i ungdommens dage undtes mig at skilles fra verden, dens visdom og ære, dens lykke og fred».

Ud fra sin historisk-kristelige anskuelse er det ogsaa, han oversætter Saxes Danmarks og Snorres Norges krønike. «Elsker vi den guddommelige styrelse, da ønsker vi besynderlig i hjemmet at beskue den; thi underlig og hemmelig er vort liv knyttet til vore fædres, hvoraf det i alle maader udsprang . . . Derfor kan ingen sige med sandhed: jeg ærer og elsker Gud; men mit fædreland elsker jeg ikke, mine fædres skjæbne er mig ligegyldig»

Det samme aander ogsaa gjennem hans digtning og gjennem hans opfatning af digterens kald. I skalden ser han «livets kaarne speider, Herrens medarbeider».

—

Endelig kalder saa Fredrik VI. Grundtvig til prest igjen, først (1821) udenfor, men aaret efter i Kjøbenhavn som residerende kapellan til Frelserskirke. I de mellemliggende aar havde vantroen gaat tilbage, og landets første geistlige taler, den senere biskop P. Münster, forkyndte som residerende kapellan til Fruekirke kristendommen med stor veltalenhed, men pyntelig og lidet kraftig. Münsters forkyndelse mægtede ikke som det tveeggede sverd at trænge ind og drage det afgjørende skille mellem kristendom og fornegtelse. Der maatte et vældigere aandens veir til for at rense den lumre luft. Grundtvig stod uforfærdet og kamprustet; spørgsmaalet var kun om en voksen modstander. Da kom Henrik Nikolai Clausen, universitetets yngste, men mest anseede og indflydelsesrige teolog, dets «egentlige prestelærer». Han var talsmand for en maadeholdnere og dygtigere fritænkersk teologi end den, som hidtil havde ført ordet i landet.

I 1825 udgav Clausen en bog om «Katolicismen og protestantismen». Den løber i grunden ud paa at stemple som katolsk autoritetsdyrkelse, hvad der i virkeligheden er den egte, fuldlødige, historiske kristendom, mens forfatterens eget pyntelige fritænkeri hævdes som den rette protestantiske kristendom. Vistnok skal efter protestantismens opfatning «ingen autoritet undtagen den hellige skrift gjælde for kristne som ubetinget trosregel»; men «ved historisk kritik skal dens egthed bevises, ved filosofisk kritik dens indhold prøves og udvikles, og først ved den videnskabelige kritik kommer enhed og holdning, lys og klarhed i lærens mangfoldighed». Saaledes skal da protestantismen egentlig give den videnskabelige, historiske og filosofiske kritik retten til at afgjøre, hvad der er kristendom, og altsaa paa egte rationalistisk vis sætte *fornuften* til herre og dommer baade over bibel og kristendom.

VI.

Naar Clausen saaledes gjorde kristendommen til noget svævende, afhængigt af den lærde kritiks skiftende resultater, maatte Grundtvig med sin historisk-kristelige anskuelse føle sig kaldet til at gjøre indsigelse.

Clausens temmelig omfangsrige verk havde ikke været tilgjængeligt for almenheden stort over 14 dage, da forelaa allerede Grundtvigs indsigelse i første oplag og reves bort, saa andet og tredje oplag allerede fulgte inden 8 dage; det er hans merkelige

«Kirkens gjenmæle». Hans egentlige hensigt med dette «det sterkeste angreb, jeg mægtede», er «at fremtvinge en afgjørende pennefeide», en afgjørelse, «om vi eller vore modstandere havde kirkelovene for sig». Han melder sig straks — hvad ogsaa titelen skal antyde — som *kirkelig* modstander. «Det er altsaa her presten, der som lærer i den kristelige kirke sigter den teologiske professor som prestelærer i kirkeskolen og paastaar, at som ærlig mand maa han enten gjøre den kristelige kirke høitidelig afbigt for sin ukristelige og forargerlige lærdom eller nedlægge sit embede og aflægge sit kristne navn . . . Vil professor Clausen ingen af delene, da erklærer jeg ham herved paa kirkens vegne, som var, som er, og som skal blive, paa den eneste egte historisk-kristelige kirkes vegne for en falsk lærer, som misbruger det kristelige navn til, saa vidt han formaar, at forvirre og forføre menigheden, stræber at undergrave den kirke, han udgiver sig for at ville tjene og befæste . . . Clausen har i sin bog paa det udtrykkeligste og sterkeste erklæret, at han ei vil taale nogen anden kundskabskilde eller troesregel i den kristelige kirke end skriften, og ligesaa bestemt erklæret skriften for usikker og selvmodsigende, hvoraf unegtelig følger, at han ei alene forkaster den kristelige kirkes oprindelige bekjendelse, men erklærer den gjennem mange aarhundreder bekjendte kristendom for aldeles ubekjendt og ukjendelig . . . Saa meget er da vist, at professor Clausens kristendom er aldeles falsk, hans protestantiske kirke et afgudstempel, hvor man vitterlig fortæller løgn som sandhed og stræber at ophæve den uophævelige skilsmisse mellem dem». Imod Clausens filosofiske kristendom hævder Grundtvig den bestemte, historisk givne kristendom. «Den kristelige kirke er et troessamfund med en *troesbekjendelse*, som den forelægger alle dem, der vil indlemmes i den, indlemmer dem kun ved daaben og nadverden i sig, naar de tilegner sig bekjendelsen, og anser dem som frafaldne, naar de siden vrager troen eller vægrer sig ved bekjendelsen».

Clausen vidste ikke bedre raad end at sagsøge sin modstander for ærekrænkende ytringer, og retten endte efter en lidet sammenhængende begrundelse med at ilægge Grundtvig en mulkt og sætte ham under censur. Et «hyrdebrev» fra rigets samtlige bisper tog ogsaa utvetydig parti for Clausen og angreb paa en voldsom og lidet værdig maade Grundtvig, selvfølgelig uden at nævne navne.

Det var rationalismen, myndighederne tog i forsvar mod den kristelige og statskirkelige læres talsmand.

Hvad vilde saa den mere kirkelig sindede geistlighed sige? Münster var i saa maade den selvskrevne ordfører. Her kom den münsterske kristendom paa prøve, og den vidste sig i hele sin ynkelig godslige kraftløshed. Han optraadte med en præken «Om den kristelige visdom», hvor han umiskjendelig tager parti imod Grundtvig, skjønt han ellers har dømt meget skarpt om Clausens bog. Der kunde være adskilligt at sige paa formen i Grundtvigs angreb, og «for Münsters dannede finhed veiede Grundtvigs brud paa formen mere end det saar, den anden havde tilføiet den kristelige tro». Næste søndag svarte Grundtvig med en præken «Om den kristelige kamp», der helt igjennem gløder af modet og offervilligheden til at føre den kristelige *kamp for freden.* «Lad kun verdens prester og profeter raabe: Brødre! vi vil have fred, verdens fred, hvad det saa end skal koste! lad dem kun høste verdens pris for mildhed og sagtmodighed, for visdom og kjærlighed . . . Brødre! *vi vil have kamp i Herrens navn,* . . . fordi vi ser af Herrens ord og af kristenfolkets store levnetsløb, at kampen er uundgaaelig, naar vi ikke som krystere vil rømme fra sandheden, fra vor Herres Jesu Kristi banner».

«De to residerende kapellaner havde talt, og talt imod hinanden, og — det var et underligt øieblik i den danske statskirke — naar de havde talt, var der kun faa, der lyttede enten til provster eller bisper».

VII.

Den kirkelige anskuelse havde reist den seierrige kristelige kamp mod den herskende rationalisme. Grundtvig vandt ogsaa ved sin djerve paagang baade mange og betydelige mænds medhold. Men det *eiendommelige* i hans kristelige synsmaade laa kun spirende i «Kirkens gjenmæle» for senere at udfolde sig, og det blev i øieblikket neppe opfattet med klarhed af nogen. Dog for forstaaelsen af Grundtvigs personlighed og livsanskuelse er dette saa væsentligt, at det maa antydes lidt nærmere. «Jeg var» — fortæller han selv — «falden i dybe tanker over den fortvilede stilling, hvori Kristi menighed, og navnlig alle dens børn og ulærde medlemmer, var komne derved, at næsten alle de skriftkloge trodsig paastod, at ikke alene den hellige skrifts oprindelse, omfang, egthed og

rette fortolkning var meget tvilsomme, men at de kirkelige grundlærdomme om treenigheden, Kristi guddom og forsoningen. naar man var grundsprogene mægtig og saa ret til, slet ikke fandtes i bibelen, som hos alle protestanter jo dog var troens eneste hjemmel. Hvor overbevist jeg nemlig end selv var om, at rationalisternes bibelkritik og skriftfortolkning var omtrent lige ugrundede og uærlige, saa kunde jeg dog hverken overse, at kristelige børn og lægmænd var lige ilde farne, eller glemme, at selv min bibelkundskab vilde ikke forslaa til at trodse legioners vidnesbyrd, naar jeg ikke tillige havde kirkehistorisk kundskab og havde fremforalt et aandens vidnesbyrd i mit indre, som kunde trodse al verdens. Ligesom det nu blev mig soleklart, at han, som vidnede, at saliggjørelsens hemmelighed var skjult for de lærde og kloge og aabenbaret for de umyndige, kunde umulig uden klar selvmodsigelse binde de ulærdes tro til de lærdes vidnesbyrd, saa blev det mig ligesaa soleklart, at hvis skriften var den kristne menigheds troesregel, da vilde vantroen nu, da næsten alle de skriftkloge hyldede den, have et langt gyldigere og sterkere vidnesbyrd end troen, som kun nogle enkelte skriftkloge bevidnede, og min slutning blev da, at saa vist Jesus Kristus var Gud faders enbaarne søn, saa vist maatte der ogsaa i kirken findes et langt gyldigere og sterkere vidnesbyrd om den egte, oprindelige kristne tro, end bogstavskriften paa nogen maade kunde være for kvinder og børn og alle de ulærde. Da jeg nu i denne retning uafladelig grublede, læste og skrev under bøn og paakaldelse, se, da slog det mig i et velsignet øieblik, at det mageløse vidnesbyrd, jeg saa møisommelig ledte om i hele aandens verden, det gjennemlød som en himmelrøst hele tiden og kristenheden i *den apostoliske troesbekjendelse ved daaben.* Hermed var for mig lyset tændt og loddet kastet . . . Fra dette øieblik af maatte det være min eneste kirkesorg at faa alle dem, der havde hjerte til at tro paa Jesus Kristus, til at fæste deres kristne tro til Herrens munds-ord som livs-ordet ved hans egne indstiftelser, og fremforalt til troes-ordet ved daaben som Herrens og menighedens sammensmeltede vidnesbyrd . . . Rationalisternes skrift-kritik og skrift-fortolkning maatte herved i mine øine tabe sin brod og hele sin farlighed for menigheden . . .»

Saaledes kjendte han sig friet ud af den dybe forvirring, som herskede, naar rationaliserende teologer gjorde bibelen til udelukkende grundvold for kristendommen, mens de samtidig gjorde

den samme bibel til et tvistens æble for de lærde, der var inderlig uenige baade om dens egthed og om dens indhold. Den tro, som kirken havde gjort til eneste salighedsvilkaar ved hver daab, — paa den kunde selv børn og umyndige staa trygge og uafhængige af de lærdes forskninger og stridigheder — slippe fra dette: i grunden at bygge sit salighedshaab paa menneskelærdom og menneske-tanker. Troesbekjendelsen indeholder «kristendommens grundbegreb» forstaaeligt for børn og ulærde, det som er nødvendigt til salighed; — dette vidner kirken, saa langt man ved tilbage, ved hver daab. Men bibelen er den uundværlige oplysningsbog i menigheden og indeholder den guddommelig usvigelige sandhed. «Da den findes i kirken med *det* kirkelige vidnesbyrd, at ikke alene kristendommens grundbegreb, men al kristelig sandhed skal findes deri, saa er det en følgelig sag, at kun kristendommens fiender kan paastaa, enten at skriften strider mod kirkens grundbegreb, eller at dette ikke, naar man leder tilbørlig, skulde findes i skriften, baade udtrykt og helt igjennem forudsat». Men «havde man ikke grundbegrebet givet i troesbekjendelsen, skulde man vel bare sig for at samle det af skriften eller, om det ved et vidunder lykkedes, blive beviset skyldig for, at netop dette, hverken mere eller mindre, hørte efter skriften til kristendommens grundbegreb». Hermed havde han ogsaa atter reist det halvt udviskede skille mellem tro og vantro: «Hvo, der negter det mindste af den kristelige tro eller negter daabens nødvendighed og begges saliggjørende kraft, han er mig en ukristen, hvad navn han saa end bærer, og hvem, der ytrer ringeagt for Herrens bord, Herrens tjeneste eller den hellige skrift, han er mig en separatist, med hvem jeg ikke kan have broderligt samfund; men hvem, der vedkjender sig troen, bøier sig for de grundkristelige indretninger som Herrens bud, og fører et kristeligt levnet, han maa iøvrigt være saa særsindet, saa barnagtig eller saa selvklog, saa romersk-katolsk, saa zwingelsk-reformert han vil, i ham ser jeg en medkristen, medlem af den eneste kristelige kirke, og overlader til hjertekjenderen at bedømme, hvorvidt han i grunden er, hvad han synes at være». Men naar han saaledes hævder troesbekjendelsen, tilføier han et andet sted: «jeg taler ikke om ordlyden, jeg taler om meningen, indholdet af ethvert led, derom gjælder det, at vi holder det fast» [1]).

---

[1]) Grundtvig troede helst, at bekjendelsen skrev sig umiddelbart fra Jesus selv eller apostlerne; men det har her mindre betydning, da

VIII.

Dette er kjernen i hin Grundtvigs «mageløse opdagelse», som saa mangen gang har været nævnt med et godtkjøbssmil. Det er frugten af en alvorlig kristens dybe kampe «under bøn og paakaldelse»; i sit indhold er det menighedens gjenopdagelse af daabsbekjendelsen som «kristendommens grundbegreb», det historisk hjemlede udtryk for det «grundkristelige», saa den igjen kunde løfte høit dette sit gamle banner, som kun kristne kan sverge til, og som alle kristne i fortid, nutid og fremtid har svoret til og maa sverge til — løfte det til at samle og styrke menigheden indad og udad.

I nær sammenhæng med dette staar ogsaa hans betoning af «det levende ord». For Grundtvig er ikke levende ord det samme som mundtligt ord. Dertil havde han hørt alt for meget af aandløs, søvndyssende tale, livløst snak selv om gudelige ting, og da Steffens' ord sprudede, gnistrede og tændte, følte han «den himmelhøie forskjel som paa ild og vand». Levende ord blev for ham kun *det* mundtlige ord, hvori aand personlig meddeler sig fra hjerte til hjerte, og det blev ham en hovedsandhed, at det naturlige, egentlige middel for aandelig paavirkning, for aandsmeddelelse, er det sandfærdige, livfyldte ord, det selvoplevedes udtryk fra personlighed til personlighed. Upersonligt *snak* er da ikke levende ord, om det end er aldrig saa sandt; men ligesaalidt er *skrift* levende ord; den er kun en i sig selv *livløs afbildning* selv af aandens mest levende ord og gjør rettelig gjerning blot i den, som før er berørt af den samme aand. Religiøst stiller da dette sig saaledes: daabsordet er det levende, aandsmeddelende ord, Helligaandens og menighedens sammensmeltede vidnesbyrd til den enkelte. Bibelen er den uundværlige og guddommelig paalidelige oplysningsbog; men den er altsaa kun for dem, som allerede i daaben har modtaget den aand, hvis verk bibelen er, og dermed er sat i stand til at opfatte og bruge den rettelig — som da ogsaa bibelen er yngre end menigheden og skreven kun til kristne. Men idet denne opfattelse af det levende ord fastholdes, faar den stor betydning paa flere omraader — ikke mindst i skolen.

Idet Grundtvig ser historien som tidernes udvikling med Kristus i sit midtpunkt, bliver hans stadige løsen: kristendom og

hovedsagen er uafhængig af det spørgsmaal, og Grundtvig heller ikke gjør det til noget hovedspørgsmaal.

historie, eller, fra en anden side seet, det kristelige og det menneskelige, det overnaturlige og det naturlige. I historien ser han slegtens udvikling mod et maal. Hedningernes historie er da en udvikling mod deres «tidens fyldé». Særlig har han for nordboernes vedkommende fundet og hævdet, at der i deres naturlige tilstand rørte sig ædle kræfter hos dem; navnlig i deres gudelære aabenbarede sig ikke blot deres bundethed, fordærvelse, «livsforhærdelse», men ogsaa følelsen af utilfredsheden, længselen efter det ædlere, sukket efter udløsningen; han fandt der den samme kamp, som han «fandt og førte i sit inderste og saa i bibelen forklaret». Derfor — vidner han om sig selv — «derfor kom der ingen grundstrid i hans syn og skrift; han gik ei fra bibelens aand, da han fulgte Nordens, og den gamle kjæmpeaand forlod ham ingenlunde, da han udelukkende vilde oplives og styres af den store aand, som skabte nyt paa jorden».

Ligesom den verdenshistoriske udvikling maatte naa sin «tidens fylde», før slegten kunde modtage den høieste aabenbaring, Guds enbaarne, saaledes gjælder det ogsaa for det enkelte folk og for det enkelte menneske. Den naturlige udvikling betinger ikke blot i høi grad modtageligheden for kristendommen, men endda mere dybden, høiden og fylden af den kristelige udvikling. Saaledes faar alt det naturlige særlig stort værd; alt naturligt godt i folkets og enkeltmandens liv faar betydning som led i udviklingen for det høieste; det overnaturlige har sine forudsætninger og tilknytningspunkter i det naturlige. «Det aandelige er ikke det første, siger apostelen, men det naturlige, og til det naturlige maa vi derfor tilbage, ikke som om det kunde hjælpe os, men for paa en ordentlig og levende vei at komme til det aandelige, som Herren skjænker». I en præken paa Maries bebudelsesdag peger han paa «hvad dagens evangelium saa lærerig minder os om, at det nye menneske dog skal fødes af det gamle, og det overnaturlige gaa frem i samme orden som det naturlige, eller med andre ord, at vel havde Guds søn ingen fader paa jorden, men han havde dog sin moder der, blev baaret under hendes hjerte og født som et andet barn».

Nu negter vel neppe nogen, at der i det naturlige menneske findes noget, som er godt i den forstand, at Gud vil have det reist, udviklet, renset, udfriet — «frelst», eller at udviklingen af dette naturlig gode maa have væsentlig betydning for menneskets

liv ogsaa i kristelig henseende. Men naar Grundtvig siger, at dette naturlig *gode* kan dog ikke stamme fra det *ondes*, men fra det godes fader, det er en «rest af gudsbilledet», saa er just paa dette punkt den sterkeste anklage reist imod ham, nemlig at han negter menneskenaturens dybe fordærvelse og mener, at ved hjælp af dette naturlig gode kan mennesket vinde frelse uden gjenfødelse. I den nys nævnte præken giver han sin opfatning her følgende greie og bestemte udtryk: «Vore fædre betragtede menneskenaturen som saa fordærvet, at alt godt maatte være en ny skabelse, et menneske i Kristus Jesus, og deri havde de saa fuldkommen ret, at det i grunden er den væsentlige forskjel mellem kristne og hedninger; thi Herren har sagt os, at uden at fødes paany af vand og aand kommer ingen i Guds rige, saa hvem der ikke vil tro, at daaben er et virkeligt gjenfødelsens og fornyelsens bad i den Helligaand, han bliver aldrig kristen».

Dette Grundtvigs levende forhold til det menneskelige og folkelige øver sin bestemte indflydelse paa hans kristendomsopfatning; denne faar et historisk-menneskeligt drag, som ogsaa giver hans forkyndelse en egen evne til at klinge hjemlig for nutidens mennesker. Til den anden side har ogsaa hans kristelige synsmaade en egen evne til at følge med og gjøre sig gjældende paa alle livsomraader. *Alt* menneskeligt skal jo helliges. Derfor udmerker Grundtvigs kristendom sig ved sin levende interesse paa alle livsomraader og sin lyst og evne til at være med, for i kristelig aand at fremme baade enkeltmandens og samfundets udvikling. Derfor har han ogsaa baade i liv og lære vist vor tids kristen hen til at tage sig af samfundsspørgsmaalene for at faa dem løst i overensstemmelse med kristendommens kjærligheds-aand; det er med god grund sagt, at «Grundtvig er den mand, som inden den lutherske kirkeafdeling staar som grundlægger af en *protestantisk samfunds-moral*». — Hvorledes Grundtvigs livsanskuelse gjør sig gjældende paa skolens omraade, vil senere blive vist.

Men hvad der bærer, gjennemgløder og sammenbinder alle dele af Grundtvigs omfattende livsanskuelse til en enhed og aander ud af enkelthederne som af helheden og betegner hans grund-modsætning til fritænkeriet, det er *troen paa aanden* og dens magt til gjennem *ordet* i *frihed* at gjøre underverker i menneske*hjertet*. Med rette er hans katekisme bleven udtrykt i de tre sætninger

«1) *aand* er en magt, 2) aand aabenbarer sig kun i *ordet*, 3) aand virker kun i *frihed*».

Det falder let i øie, at denne tro paa aanden er livsnerven i Grundtvigs tankegang i dens her antydede hovedretninger. Men endnu er der en side, hvorfra denne hans tro viser sig at have afgjørende betydning. Naar han for alvor gjør aanden til den egentlige «høiere livskraft», det aandelige livs *fader*, maa han tillige give hjertet sin ret som det aandelige livs *moder;* thi i hjertet er det, aanden underfuldt sænker sig ned og gjør sin gjerning: «Aandefuglen bygger rede kun i hjertets rosenskud; aandesyn og -sang her nede i den rede ruges ud», eller med et bibelsk udtryk: «fra hjertet gaar livet ud». Den tanke, der saaledes gjør *hjertet* til det afgjørende for menneskeværdet, og det ogsaa, som dristig gjør børn og umyndige til de vises og forstandiges mestre og læremestre og lader veien til visdom gaa fra hengivelse til tilegnelse, fra kjærlighed til forstaaelse: «Gudsfrygt er visdoms begyndelse»; «den mand har aldrig levet, som klog paa det er blevet, han først ei havde kjært». Saaledes træder Grundtvig her i afgjørende modsætning til al rationaliserende forstandsdyrkelse, hvad særlig er af betydning for hans syn paa skolen. I kraft af denne sin aldrig svigtende tro paa aanden blev Grundtvig en af de *dybest kristelige pædagoger*, skolehistorien kjender.

IX.

Da baade de geistlige og borgerlige myndigheder under kirkekampen stillede sig paa Clausens side og dømte ham, der hævdede statskirkens egen lære, nedlagde Grundtvig (1826) sit presteembede. Delvis deltog han i den reiste kamp; men væsentlig førtes den af hans venner. Det blev trange tider for ham som familjefader, om han end ved sin elskelige ven, presten Gunni Buscks kjærlige hjælp undgik den bogstavelige nød. Imidlertid satte hans velynder, Fredrik VI, ham i stand til at foretage 3 Englands-reiser (1829—1831), hvorunder han baade lærte englænderne at agte og at udgive sine gamle, værdifulde angelsaksiske haandskrifter og selv vandt meget ved kjendskabet til Englands videnskabelige og borgerlige liv.

Snart efter blev Fredrikskirke ham overladt til fri aftensangsgudstjeneste, dog uden ret til at forvalte naademidlerne (1832), og «som fri prædikant for frie tilhørere» samlede han da her om

sig en talrig kreds af dem, som havde mest levende trang til egte, varmhjertet, kristelig forkyndelse. Samtidig udfoldede han en storartet videnskabelig og poetisk virksomhed. Af de talrige skrifter skal her dog kun nævnes: «Kristelige prædikener eller søndagsbog» (3 bind, 1827—1830), «Nordens mytologi eller sindbilledsprog» (1832), «Haandbog i verdenshistorien efter de bedste kilder» (3 bind, 1833—1843), «Sangverk til den danske kirke» (bind I—II, 1837—1841)[1]) — altsammen storslagne og betydningsfulde verker.

Endelig havde den kirkelige stilling forandret sig saa meget, at ikke blot kongen kunde udnævne Grundtvig, men denne ogsaa modtage udnævnelsen til prest i statskirken 1839. Det var i Vartou hospitalskirke, han nu, 56 aar gammel, fik sin virkeplads, vel den frieste inden statskirken, og her fik han endnu en hel menneskealder arbeide paa udviklingen af det menighedsliv, som allerede før havde begyndt at udfolde sig om ham.

Her lød da en *forkyndelse* vel mere evangelisk beaandet, varm, selvoplevet personlig, naturlig, vækkende og opbyggende — en *bekjendelse* mere freidig, barnlig — og en *lovsang* mere fuldtonende, glad, jublende — end i nogen anden nordisk kirke dengang. Og dette bredte sig ud og spirede frem i kirke efter kirke omkring prester af Grundtvigs venner. Men virkningen strakte sig videre end til Grundtvigs aandsfæller; det har rislet befrugtende og belivende ud over Danmarks kirkeliv og folkeliv i det hele taget; og det lader sig heller ikke negte, at Grundtvigs aand ogsaa her i landet mere og mere har øvet og øver en betydningsfuld indflydelse til vinding for norsk menigheds- og folkeliv.

Stod Grundtvig længe uden at møde synderlig forstaaelse og «talte som til ingen aar for aar», mens mistydning og spot saa mangfoldig blev ham til del, saa holdt han trofast ud; han vidste, paa hvem han troede, gik med haab mod haab, og hans haab skuffedes ikke. Fritænkeriet sank hen i sin tomhed, mens Kristi menighed gik frem i ny kraft og klarhed. Og ringen om den gamle vokste — ringen af dem, som uden nærmere tilslutning

[1]) Her kan ogsaa nævnes «Kirkespeil eller udsigt over den kristne menigheds levnetsløb» (1871), der oprindelig var holdt som foredrag for venner 1861—1863.

dog i ham saa Guds største redskab til denne troens seir over vantroen, og ringen af de lærlinge og venner, der i samme aand og tro og daab arbeidede ved hans side med glad tak for, hvad Gud gjennem ham havde givet dem.

«Nu, da folkelivet
er Herrens lysning givet
i daabens aand og ord
og naaden ved Guds bord, —
og atter kirkens buer
i salme-sangen luer,
og kjærlighedens kraft
har samlerlykke havt, —
nu kan han svaret tage
for seksti aar tilbage,
den kjæmpe, som gik først
og lev'de længst og størst; —
thi under tempel-hallen
hør hymnens væld:
«Nu er en herlig høvding falden
i Israel».

Det var i 1872 han, 89 aar gammel, mæt af dage, glad, virksom, hædret, gik hjem i fred.

«I lyset af Guds fred, bag dets solstraalefos,
der skjultes han, og der staar hans minde nu for os».

To aartier har gledet hen over hans grav, og nu vil vel faa, selv af hans modstandere i meget, negte ham det eftermæle, at *som han i sin kjæmpeaand optog alt menneskeligt og lod det blive helliget i Jesu Kristi tro, er han en evangelisk-kristelig høvding uden lige i norden.*

KRISTUS FREMSTILLET PAA TEATRET.

Allerede nu i høst kan vi vente at faa se det her hos os; nu skal nemlig *Gerhard Hauptmanns «Hannemor»* (oversat af Hulda Garborg) opføres paa Karl-Johans-teatret i Kristiania.

Hauptmann er aristokratisk anarkist, en lærling af Ibsen og Nietzsche[1]). I hans skuespil *«Ensomme mennesker»* — oversat og udgivet af «De tusen hjems bibliotek» — forekommer endog ligefrem stikord af Nietzsche.

Det er en saare kjær tanke for denne retnings mænd, at kristendommen som samfundsmagt er død eller døende. Ibsen har ladet forstaa allerede for mange aar siden, at den er et «lig i lasten», og dens moralbud «gjengangere». Siden har han været ifærd med at sønderlemme liget, forat det desto lettere kunde kastes overbord og sænkes saa dybt, at den døde ikke engang kom til at «gaa igjen» i folks samvittighed.

Ganske død er dog ikke kristendommen endnu, — det vil selv disse folk indrømme, naar de taler mere ædruelig. Men saa trøster de sig med, at kirken nu er saa blodfattig — som Aline i «Bygmester Solness» —, at den snart falder om af sig selv.

Denne tanke er det ogsaa, som bærer Hauptmanns «Hannemor». Vi træffer den allerede symbolsk udtalt paa omslaget af den norske udgave: En udtæret ung pige ligger paa sengen med foldede hænder, medens dødens stærke engel staar fast besluttet ved hendes side, støttet til sit sverd. To *med rod oprykkede* konvaller, to næsten udrundne timeglas og et grinende dødninghoved betegner med endnu større tydelighed udgangen: Det er et dødsleie, vi indbydes til at overvære, og skuepladsen er ved stykkets begyndelse og ende lukket med sorte gardiner.

Vi føres ind i et fattighus oppe i en fjeldbygd, blandt en hel del forkomne mennesker. Fru Garborg har ladet dem tale

---

[1]) Se «Henrik Ibsen og hans skole i Tyskland» af G. Brandes («Tilskueren» 1890).

Og «Gerhard Hauptmann» af Arne Garborg («Intelligenssedlerne» 1891).

det underligste blandingsmaal; men simpelt er det i hvert fald og ligner nærmest piperviksk. Et sligt sted er det mest passende for den fromme Hannemor at udaande i. Kristendommen er jo nemlig efter det moderne syn noget helt igjennem simpelt, almueagtigt, og Hannemor fremstiller i al sin fortrykthed og svaghed det døende kristelige ideal.

Jaget og forpint af sin far, den fordrukne og haarde murer Mattern, har Hannemor kastet sig i *Smedjedammen*, hvor der er et hul, «som aldrig fryser igjen», og hvorfra hun hører Jesus kalde paa hende. Hun reddes af bygdelæreren Gottwald, der bærer hende ind i fattighuset, hvor desuden en diakonisse, søster Marta, pleier hende. Ogsaa statens omsorg er repræsenteret ved dette sygeleie, nemlig gjennem lensmand Berger.

Men Hannemor maa dø. Forgjæves lægger man opvarmede mursten under hendes fødder, de blir ikke varme for det. Hun længes ogsaa bare efter at dø, efter at «komme til Jesus».

Det meste af det følgende optages af Hannemors drømmesyner, der udføres paa senen: Vi faar se hendes far, hendes fromme, afdøde mor, dødens mørke engel, lyse engle, hvidklædte ynglinger m. fl. komme ind; de taler med hende og synger for hende. Lærer Gottwald indøver begravelsessalmen med skolebørnene.

Tilsidst kommer «en fremmed». Hvem *det* er, siges tilstrækkelig klart.

Han er omtrent 30 aar, har langt, sort haar, blegt ansigt, sandaler paa fødderne. Han har gaat langt og arbeider uden løn, — en læge, der utrættelig tilbyder sin godhed og tjeneste, selv ligeoverfor den utaknemmelige murer Mattern. Om sig selv siger han:

«Jeg kommer fra Faderen og gaar til Faderen».

Han skal nu hente Hannemor hjem. Herunder indtræffer følgende optrin:

Den fremmede

(gaar hen til Hannemors kiste og taler til de omkringstaaende. Alle viger tilbage for den nu i stor høihed talende skikkelse).

Frygter ikke. (Han bøier sig og tar ligesom prøvende Hannemors haand. Ømt og mildt siger han:) Hun er ikke død, hun sover. (I dybeste inderlighed og overbevisende kraft:) Johanne Mattern, staa op!!!

(Hannemor aabner øinene, stiger ud af kisten og falder paa knæ for den fremmede. Den graa kappe er gledet ned fra hans skulder, og han staar nu i hvidgyldent klædebon).

Den fremmede

(blødt, inderlig).

Hannemor!

Hannemor

(henrykt, bøier hovedet saa dybt, som paa nogen maade muligt).

Der er han.

Den fremmede.

Hvem er jeg?

Hannemor.

Du?

Den fremmede.

Nævn mit navn.

Hannemor

(hvisker ærefrygtsitrende).

Hellig, hellig!

Den fremmede.

Jeg kjender al din lidelse og alle dine smerter.

Hannemor.

Din klædning er pletfri. Jeg er fuld af skjændsel.

(Rystet af voldsom hulken og graad gjemmer hun hovedet ved den fremmedes bryst).

Den fremmede.

Med disse taarer toer jeg dig for verdens støv og kval. Jeg vil ophøie din fod over Guds stjerner.

(Medens han taler, dukker engleskikkelser op i døren, store og smaa gutter og piger; de svinger røgelsekar og smykker værelset med tæpper og blomster. Den fremmede skildrer nu, ledsaget af harpetoner, paradisets glæde):

«Jeg ved mig en stad saa lys og blid med fred og glæde til evig tid» o. s. v. — en lang, tildels meget blomstende tale. Englene afslutter talen ved at synge i kor halleluja for den bortdragende sjæl. — —

Drømmesynet er dermed forbi. Værelset blir mørkt og viser sig en stund efter fattigt og usselt, som det var før. Hannemor ligger atter i sengen som sygt fattigbarn. Dr. Wachler staar bøiet over hende med sit hørerør. Diakonissen, som holder lyset, ser ængstelig paa ham.

Dr. Wachler
(retter sig op og siger):

De har ret.

Diakonissen.

Død?

Wachler
(nikker sørgmodig)

Død.

(De sorter gardiner lukker sig. Tæppet falder).

Det tredie riges mænd skjænker gjerne de kristne himlen, naar de bare selv faar herske paa jorden og indrette den efter sin smag, nemlig til et helvede. Dr. Wachler er repræsentanten for det nuværende samfund, der er saa vaklende i sin opportunistiske politik, og som med sorg overbeviser sig om, at kristendommen som bærende magt er død. Han formaar ikke at hjælpe hende; heller ikke bygdelæreren og diakonissen, der endnu er tro; heller ikke politiet (lensmand Berger).

Jeg tænker mig, at Hannemor, der er saa ung, særlig repræsenterer *nutidskirkens* bestræbelser for at løse den vanskeligste samfundsopgave: arbeiderspørgsmaalet og det derhen hørende fattigonde. Hun maa stadig bede folk om gaver til sin far, den fordrukne murer. Hendes mor, der kommer med blomsten himmelnøgle, blir da den ældre kirke eller kristendom, der allerede fremstilles som en udtæret, afdød gjenganger.

I samme retning synes ogsaa de nærmere omstændigheder ved Hannemors død at pege: hun styrter sig jo i *smedje*dammen, denne dam, der er saa ualmindelig stor, og hvori der findes en flek, som aldrig fryser igjen. Hannemor synes, at Jesus kalder hende fra dette aabne dyb, og saaledes sætter hun livet til. Dermed kan da være sagt: Kirken magter ikke at løse den store samfundsopgave, hvortil den dog af sin Herre uimodstaalig føler sig kaldet.

Det forholde sig nu med disse dunklere enkeltheder, som det vil. Jeg vil kun slaa fast, at her foreligger et verk af en anarkistisk forfatter, betegnende *den kristne kirkes eller de kristne idealers undergang paa jorden. Endvidere, at Kristus her uimodsigelig fremstilles paa senen.*

At stykket indledes med de første linjer af salmen «Jeg gaar i fare, hvor jeg gaar», er ganske i samklang med det hele. Det vil af de rette kjendere nydes som udsøgt fin spot over vor

tids kirke, der ser saa lidet og forstaar saa lidet af aandsaristokraternes internationale forbund og hemmelige tegnsprog.

Dersom Kristus fremstilledes paa teatret i et skuespil af kristelig retning, vilde man nutildags finde det i høi grad stødende. Men hvor langt, uendelig langt mere *da*, naar det gjøres af en bekjendt kristendomsfiendtlig forfatter, hvis hensigt ogsaa her saa klart røber sig, skjærer som ulvehyl tvers igjennem de søde harpetoner og den bedøvende blomsterregn.

Findes der liv og sandhed i vort samfunds kristendom, saa maa en slig skjændsel hindres. Ligegyldighed her vilde kun være tegn paa den yderste blindhed og — blodmangel, — varsel om, at de sorte gardiner snart for alvor vilde lukke sig over os.

* * *

Og naar saa de sorte gardiner paany blev trukket til side, vilde der holdes opstandelses-fest. Læg f. eks. *Nils Collett Vogts* nye digtsamling «*Fra vaar til høst*» ved siden af Hauptmanns «Hannemor», og du vil forstaa det. Det er «opstandelsens haab» i moderne betydning, som gløder gjennem alle disse digte. Her er bakkantisk livsnydelse og himmeltrodsende hovmod.

«Synd da, sjæl, med glade øine,
lev, berus dig i din vælde! — —
Hvad du vil! Ti dit er riget,
din er magten, din er retten,
det er Herrens kald blandt folket,
stærke søn af gudeætten».

Det er den samme digter, som tidligere har sagt:

«Vi er guder, guder paa jord,
som leende tramper de svage!»,

og som nu

«stormer alle fjelde,
skriger op mod stjernehimlen:
Jeg er Herren i min vælde!»

Collett Vogt og Gerhard Hauptmann og alle deres aristokratiske forbundsfæller hele verden over ser sig nemlig i haabet som «overmennesker» eller «guder», med hele menneskeheden trællende under sig. Ud fra dette gudesamfund stiger den ibsenske keisergud som toppenes øverste top i det «tredje riges» solglans.

Det er «opstandelsens haab» for disse folk.

At der blandt Collett Vogts digte ogsaa findes en sang til socialisternes festdag (1ste mai) er ganske i sin orden. Ti det er ved det internationale socialdemokratis hjælp[1]), at disse guder vil erobre jorden. Digteren hører de hule drøn af en kommende omvæltning og glæder sig.

«Vi gaar paa vulkaner, vi gaar paa vulkaner, som foran et uveir, naar hele naturen holder sin pust i angst og forventning. Saa slaa da løs! Det faar være det samme, lad tordenen smelde og lynene flamme, heller det end i *længselsvaande* sidde med syg og tilbagetrængt aande».

Her bør man mindes Nietzsches ord til sine lærlinger: «Lev farlig! Byg eders boliger paa Vesuv!» Enten maa nemlig samfundet eller ogsaa de selv bukke under. Det er, som Hilde siger, «forfærdelig spændende».

Collett Vogt indrømmer, at den eneste magt, som evner at gjøre modstand, er kristendommen, og han sukker et par gange tungt over, at den blege forraadte skikkelse fra Galilæa endnu lever, og at det seiersikre smil og trodsen brister, hvor han strækker haanden ud.

* * *

Læg saa disse to bøger, «Hannemor» af Hauptmann og Collett Vogts nye digtsamling, ved siden af hinanden. Ogsaa denne sidste har en symbolsk tegning: En ung mand, klædt som en græsk gud, hilser med oprakte arme solen, der stiger op af havet. Sammenlign med dette opstandelsens billed hint andet med de oprykkede konvaller og den mørke engel, der støtter sig til sverdet ved dødsleiet. Se og forstaa, hvad det her gjælder, — hos os og hele verden over! Kanske der da vil begynde at falde lys over saa mangt andet dunkelt og underligt, — lad mig i denne forbindelse nævne, f. eks. symboliken i Maeterlincks «Prinsesse Malene», dette skuespil, der har saa meget slegtskab med «Hannemor», og som snart skal opføres paa Kristiania teater.

Men først skulde altsaa den «blege forraadte skikkelse fra Galilæa» føres frem paa Karl-Johans-teatret til haan og spot. Galilæere! Vil ogsaa I, ved dorskhed og blindhed og menneskefrygt, være med at forraade ham? Husk: Paa den store dag, naar menneskenes søn kommer som lynet, der blinker fra østen til vesten, vil de feige komme til at dele skjæbne med de vantro, men de trofaste skal komme til at herske med ham.

[1]) Se, f. eks., den før omtalt afhandling af G. Brandes: «Henrik Ibsen og hans skole i Tyskland» («Tilskueren» 1890). Ligheds-idealet overlader man da den kommende slavekaste.

Johannes Brochmann.

IANLEDNING AF EN ISLANDSFÆRD.

Af pastor S. Holst Jensen.

Island besøges nu af flere og flere turister, især tyske og engelske; men af norske har det derimod hidtil kun været ganske faa. Jeg kan ikke noksom anbefale mine reisende landsmænd at gjøre en tur derop; den vil lønne sig i høi grad. Landet er, hvad storslagen natur og usædvanlige naturfænomener angaar, et rent vidunderland Navnlig finder man intetsteds paa det samme areal et saa stort antal af vulkaner og intetsteds saa umaadelige lavastrækninger. Med det danske postdampskib «Thyra» seilede jeg ifjor sommer landet rundt to gange. Under denne dobbelte omseiling havde jeg den rigeste anledning til at faa et dybt indtryk af det, som er det mest karakteristiske ved Islands kystlinie, de vilde, kjæmpemæssige, somoftest pyramidalsk formede fjelde, hvor trapformationen træder frem paa en saa udpræget maade, som man ikke ser det mange andre steder i verden, og virker overordentlig malerisk og mægtigt gribende. Dampskibet anløber paa sin vei de fleste af alle de mange storladne fjorde. Af disse er følgende de interessanteste: *Eskifjord* og *Seydisfjord* paa østkysten, den første bekjendt for sit dobbeltspatbrud i fjeldet *Grákollr*, det eneste sted paa jorden, hvor dette mineral findes saa rent og klart, at man kan anvende det til de saakaldte polarisationsforsøg. — den anden bekjendt ved de store sildefiskerier, som nordmændere drev her i slutningen af 70-aarene, og omgivet af de gigantiske, vildt truende fjelde *Strandatindur* og *Bjolfür*, af hvilke det sidste afgiver et storartet og effektfuldt eksempel paa trapdannelser, men ogsaa er et af de farligste fjelde paa Island med hensyn til sneskred, som der gang paa gang har forvoldt store ødelæggelser og ulykker. Saa *Eyafjord* og *Skagafjord* paa nordlandet, *hin* perlen af alle Islands fjorde, med malerisk formede og tildels sneklædte fjelde, der navnlig ved solnedgang glimrer i de fineste og pragtfuldeste farvenuancer, som ikke engang Schweiz's Alpegløed formaar at frembringe, — *denne* omsluttet af vældige fjeldmasser, blandt hvilke

det vidunderlig skjønne, ved sin mineralrigdom bekjendte *Tindastolen,* der spiller en saa stor rolle i de islandske sagn, hæver sine næsten dæmonisk udseende tinder mod himlen og skuer truende ned paa den 600 fod høie, lodrette klippeø *Drangey,* hvor Islands nationalheros, den ulykkelige *Grettir,* helten i den fantastisk udsmykkede, men ypperligt fortalte *Grettirs saga,* tilbragte sine tre sidste fredløshedsaar, og hvor han omsider fandt døden. Endelig paa vestkysten *Isafjord* med Islands bedste havn *Pollurinn,* hvor landets næststørste by, den lille livlige kjøbstad af samme navn som fjorden, har sin plads, *Ønundarfjord* med øens største, af kaptein *Ellefsen* fra Tønsberg anlagte hvalfangerstation, *Dyrafjord* med det næststørste anlæg af denne art, tilhørende kaptein *Berg* fra samme sted, den alvorlige og dystre, men høist eiendommelige *Arnarfjord* med sine kolossale, forunderligt regelmæssige fjelde, der ligner renæssancepaladser, hvis hovedfaçader støttes af vældige udløbere, som har en høist besynderlig lighed med stræbepiller og beskylles umiddelbart af søen, kun adskilte fra hverandre ved trange smaadale eller sænkninger, — *Patreksfjord,* som er en hovedstation for den store franske fiskerflaade, og hvor jeg derfor ogsaa kunde læse «*Islandsfiskeren*», denne i kunstnerisk henseende kanske mest fuldendte af alle *Pierre Loti's* fortællinger, med 9 franske fiskerfartøier, hvert med 20 mands besætning, for øie, — og endelig Islands største fjord, den 10 mile brede og 18 mile lange *Breidifjord* med sine tusinder af øer og holmer (alene de saakaldte *Vestereyar* naar op til et antal af 600), hvoraf de bekjendteste er den frugtbare og helt grønklædte *Flatey,* hvor den berømte *Flateyarbok* blev fundet i midten af det 17de aarhundrede af den lærde biskop *Brynjulfr Sveinsson, Fagurey* (den fagre ø, et navn, som tilkommer den med rette), hvor den berømte sagaskriver og skald *Sturla Thordssøn* døde, og *Øxney,* hvorfra *Erik Røde* seilede ud, da han opdagede Grønland, og hvor man endnu viser tomterne af hans gaard *Eiriksstadir.* Fra *Breidifjord* har man det glimrende skue af den prægtige *Snæfellsjökul,* der vistnok er af langt ringere høide, men ved sin form og sin skinnende hvide snekaabe minder adskilligt om *Etna.*

Jeg gjorde flere ture tilhest ind i landet. Saaledes foretog jeg fra *Seydisfjord* en udflugt til den maleriske *Gufufoss,* et af Islands mange storartede vandfald, og under mit første ophold i *Akureyri,* landets tredie største by, der ligger i bunden af *Eyafjor-*

den, besøgte jeg de varme kilder ved *Reykhus* og novelleforfatteren *Jonas Jonassons* Prestegaard *Hrafnagil*, hvor der endnu er nogle stolper tilbage af den store skaale, som *Tørd Hrede* (se sagaen af samme navn) lod bygge paa denne gamle gaard, der omtales oftere i den sagakreds, som har det nordøstlige Island til skueplads, navnlig i de sagaer, som angaar Eyafjorden, det vil sige *Viga Glums* saga, *Ljosvetningasaga*, *Vemunds* saga og *Valla—Ljots* saga. Den længste og interessanteste af alle mine ekskursioner i det indre af landet var dog den til *Thingvalla* (eller *Thingvellir*, som er stedets virkelige, korrekte navn) og *Geysir*, en ridetur, der tog 5 dage fra Reykjavik og tilbage. Jeg agter i den nærmeste fremtid at levere en udførlig og detailjeret skildring af mit besøg ved Geysir og de andre varme kilder der i nærheden og skal derfor her indskrænke mig til følgende: Det er feilagtigt, naar en korrespondent fra Island til «Verdens Gang» for 9de febr. d. a. siger, at disse kilder tilhører bonden paa *Laugar*: deres eiermand er nemlig bonden paa *Haukadalur*. Denne gaard, der ligger en fjerdingvei nord for Geysir i den af *Beinaaen* gjennemstrømmede og af lave høider begrændsede dal af samme navn, og som er en af de gaarde paa Island, der ligger længst fra kysten, er en betydelig eiendom og var i middelalderen et af de berømteste islandske høvdingesæder. Her henlevede den ædle og høit dannede *Hall Thorarinsson*, som i lige linie nedstammede fra Islands første opdager *Nadodd*, sit næsten hundredaarige liv og samlede stormændenes sønner om sig til undervisning. Fra hans ældste fostersøn *Teit*, der fik gaarden efter ham, nedstammede den navnkundige Haukadalsæt, som ikke alene udmærkede sig ved sin store sands for videnskabelighed og lærdom, men i frihedstidens slutning spillede en saa fremragende politisk rolle. Det var til denne æt. *Gissur Thorvaldsson*, *Snorre Sturlassons* svigersøn og morder, hørte. Paa *Haukadalur* tilbragte *Halls* anden fostersøn *Ari Frode*, «*Islendingaboks*» forfatter og den islandske literaturs fader, sin ungdom. Gaarden har faaet et mindre godt ord paa sig for ugjæstfrihed og optrækkeri. For mit eget vedkommende gjorde jeg den modsatte erfaring. Det var en søndag formiddag, jeg sammen med en østerrigsk videnskabsmand og hans hustru, en engelsk kjøbmand og en ung dansk polytekniker, ankom til *Geysir*, og da der just skulde være gudstjeneste i den lille annekskirke tæt ved *Haukadalur*, red min danske reisefælle og jeg derop. Der var endnu en stund til, at gudstjenesten skulde begynde, og vi blev da af folkene paa gaarden med stor hjertelighed indbudt til sammen med presten, *Sira Magnus Helgason*, der er bekjendt som en af Islands dygtigste geistlige, at drikke kaffe og spise pandekager Om betaling var der ikke tale. (Forts.).

DR. KROGH-TONNING: DIE GNADENLEHRE UND DIE STILLE REFORMATION.

Det har været en almindelig mening blandt os protestanter, at den romerske kirkeafdeling ikke rigtig har øie for Guds uforskyldte naade, men tillægger den menneskelige frihed og selvvirksomhed for megen del i menneskenes frelse. Denne mening søger Dr. Krogh-Tonning at vise er en ren misforstaaelse, ialfald saa længe talen er om det, som vi protestanter kalder «retfærdiggjørelsen» eller syndsforladelsens naade — netop det punkt, hvor man har ment, at Roms vildfarelser havde sin dybeste kilde.

Krogh-Tonning hævder, at paa dette omraade er den lutherske og den romerske lære nu i hovedsagen en og den samme. Og forsaavidt der endnu er nogen forskjel, saa er det den, at Rom indrømmer den guddommelige naade *mere* og den menneskelige frihed *mindre* end vi. Vi har jo brugt at tale om et pelagianiserende drag i den romerske lære. Krogh-Tonning paastaar, at i læren om den syndsforladende naade er det snarere protestanterne end romerne, som staar i fare for at komme ind paa Pelagius's veie.

I sandhed en overraskende oplysning, dersom den holder prøve.

Efter Krogh-Tonnings mening har selve den romerske *kirkelære* aldrig havt noget pelagianiserende drag. Men vel har det været tilfældet med en af de store teologiske skoler indenfor denne kirkeafdeling, nemlig med *Nominalisterne,* som i tiden før reformationen øvede en udbredt og sterk indflydelse paa den kirkelige videnskab, uden at de dog nogensinde fik kirkens godkjendelse af sin pelagianiserende lære. Imod deres selvretfærdige fremhævelse af den menneskelige frihed og viljekraft optraadte saa reformatorerne, baade Luther og Calvin. Men begge disse hævdede igjen den guddommelige naades enevælde paa en saa yderliggaaende maade, at menneskets frihed og selvbestemmelse i grunden blev ophævet. Luther er — navnlig i sin bog «De servo arbitrio» — ren determinist. Saa i Luthers dage kunde der nok med en vis

ret tales om romersk pelagianisme. Men siden den tid er stillingen inden begge kirkeafdelinger efter Krogh-Tonning bleven væsentlig forandret. Inden den romerske er nominalismens selvretfærdighed fuldstændig trængt tilbage. Selv de «liberaleste» teologiske skoler, de, som gaar videst i at hævde den menneskelige frihed, gaar ikke saa langt som nutidens rettroende lutherske teologer. Og Thomisterne, som danner den *høire* side inden den romerske teologi, nærmer sig endog til Augustins absolute prædestination. Og paa den anden side har inden lutherdommen en «stille reformation» i aarhundredernes løb mere og mere udskilt Luthers determinisme. Denne stille reformation begynder allerede med Melanchton og fortsættes af flere indflydelsesrige teologer efter ham. Men konkordieformelen holder dog endnu fast ved, at mennesket under sin omvendelse er fuldstændig uvirksomt «som stok og sten». Spener og pietismen giver imidlertid den stilfærdige reformation øget kraft. Og i vort aarhundrede har den vundet fuldstændig seier, og hævdet den menneskelige friheds og selvbestemmelses ret ogsaa overfor den guddommelige almagt. Begge kirkeafdelinger er saaledes nu efter Krogh-Tonnings mening blevet staaende ved det, som var den oprindelige kirkelære allerede længe før reformationens tid. Saa i læren om den syndsforladende naade, der saa længe har været holdt for det vigtigste stridspunkt mellem protestantismen og Rom, kan vi nu mødes i kirkelig endrægtighed. Der er paa dette omraade ikke længer *noget*, som det er umagen værd at strides om.

«Ut omnes unum sint». **Paa det de alle maa være ét.** Dette store ord har Krogh-Tonning sat paa titelbladet af sin bog. Og det er hans haab, at denne bog og hele hans teologiske livsarbeide, hvoraf den danner et umisteligt og fremtrædende led, skal være en skjærv, som ydes til overvindelse af den splittelse, som Jesu Kristi kirke paa jorden længe har lidt saa dybt under.

Thi for Jesu Kristi kirke, den store, den verdensomfattende, brænder hans hjerte. Det er en ære, som ikke skal fratages ham, og som jeg er bange, han ikke deler med saa ret mange norske teologer. Og hvad der end kan være at sige paa denne bog og paa Krogh-Tonnings forfatterskab i det hele — det er et skjønt syn at se en mands livsverk saaledes ofret paa «høialtrets ild».

Det er imidlertid et stort spørgsmaal, om dette indlæg imod den dybe kirkesplittelse virkelig har den betydning, som forfatteren synes at tænke sig. Og det selv, om han i al hovedsag har ret i

det, som han i sin bog søger at bevise. Det er meget muligt, at den *dogmatiske* forskjel mellem protestantismen og Rom er ikke lidet mindre, end man mente i en fortid, som lagde hovedvegten paa det dogmatiske. For vor tid er det ikke længer disse dogmatiske spørgsmaal, som staar i forreste række. — Er det sandt, at Roms cølibat skaber hærskarer af usædelige prester og munker? Er det sandt, at dets helgendyrkelse hos den menige mand afføder en overtro og et aandeligt mørke, som ligefrem minder om afgudsdyrkelse? Er det sandt, at et menneske har ret til — under ansvar for Gud — *selv* at danne sig sin religiøse overbevisning? Den, som paa disse spørgsmaal svarer med ja, vil føle sig skilt fra Rom ved en uoverstigelig kløft, selv om han skulde finde, at dets dogmatiske system er jevngodt med Lutherdommens eller bedre end det, og det ikke blot paa et enkelt punkt, men i det hele taget.

Men om Krogh-Tonnings undersøgelse saaledes end ikke rammer det, som er det afgjørende, saa skal det ikke dermed negtes, at den har sin store interesse. Har han ret i sin paastand, at den romerske lære om syndsforladelse er ligesaa fri for pelagianiserende selvretfærdighed, som den, der for tiden er gjældende inden Lutherdommen, da har vi unegtelig en stor uretfærdighed mod Rom paa vor samvittighed. Og det bevis, som Krogh-Tonning med stor lærdom fører for denne paastand, klinger overmaade sterkt. Men selvfølgelig trænger vi til at høre, hvad der kan siges ogsaa fra den anden side. Prof. Johnson har for nogen tid siden i «Luthersk Kirketidende» paabegyndt en afhandling om det pelagianiserende drag i den romerske lære[1]). Det er særdeles beklageligt, at han ikke har set sig istand til at føre den videre. Her i landet findes der neppe nogen anden teolog, som eier den dogmehistoriske kundskab, der skal til for paa dette omraade at kunne møde Krogh-Tonning.

Jeg ved dog ikke, om man tør holde Luthers determinisme for en saa helt opgiven sag, som Krogh-Tonning synes at gjøre, fordi om de senere aarhundreders dogmatik ikke har havt brug for den. Determinismen har netop i den sidste tid tiltvunget sig en saadan stilling inden den almene videnskab, at vi neppe tør være sikre paa at være færdige med den inden teologien. Luther

---

[1]) Ovenstaaende var skrevet før professorens død.

har uden tvil paa dette omraade, som paa saa mange andre, taget munden for fuld. Men jeg kan ikke negte, at jeg for min del har mere tillid til en teologi, der, som Luthers, alene ved et magtsprog kan værge sig mod den absolute prædestination, end til en, der aldrig for alvor har stirret ned i denne afgrund.

Endnu en i sig selv meget tarvelig bemærkning er der, som der *muligens* kan være grund til at gjøre overfor Krogh-Tonning. Han anker over, at Luther ikke vilde vide af udtrykket «levende tro», som nu alle bruger, men skildrer den retfærdiggjørende tro alene som den «tomme haand» (ὀργανον ληπτικον). Og han slaar paa, at dette, ligesaavel som Luthers determinisme, hænger sammen med svaghed i det etiske. Nu, det er mig ikke i mindste maade om at gjøre at hævde Luthers *udtryk*, hverken her eller paa andre steder. Det er meget muligt, at den «tomme haand» kan være et høist uheldigt udtryk, og at det, om det blev fastholdt med fuld dogmatisk stridhed, kunde føre til resultater som det, at ogsaa den *døde tro* retfærdiggjør. Det store reformationsverk lider vistnok af værre feil end en række overdrevne og uheldige udtryk. Men ét er sikkert: den tro, som Martin Luther kjendte bedre til end de fleste andre mennesker, og som han tænkte paa, naar han skrev, var ikke en *død* tro, men en *levende*. Det var en tro, som mere kanske end nogen anden siden apostlernes dage eiede evnen til at overvinde en hel verden. Det var en tro, der var saa langt fra at være blottet for etisk indhold, at den tvertimod ved sin etiske overlegenhed stillede de folkeslag, som aabnede sig for den — som tyskere og engelskmænd — i menneskeslegtens spidse. Naar man eier en saadan verdensbevægende tro, kan man sagtens ved tid og leilighed faa rettet paa uheldige definitioner i sit dogmatiske system. Men om man har sit hele system fuldt af de udaddeligste definitioner, saa følger deraf ingenlunde, at man eier en tro, som kan sætte verden i bevægelse.

Chr. Bruun.

GRUNDTVIG OG SPENCER SOM SKOLEMÆND.

Af Matias Skard.

X.

Den livsanskuelse, vi i det foregaaende har seet fremstaa i sine grunddrag, er saa dybtgaaende og omfattende, at den helt naturlig ogsaa vil gjøre sig gjældende paa skolens omraade. Og den gjør det ogsaa i virkeligheden; Grundtvigs skolesyn er et levende led af hans livsanskuelse.

Men til den anden side har hans skoleopfatning ligesaa klart sin dybe sammenhæng med den europæiske skoleudvikling. Han har optaget den pædagogiske udviklings grundsandheder og omstøbt dem til led i sin livsanskuelse. Den nyere pædagogiks ærværdige fader er *Amos Comenius.* Uden afslag i sin tro paa den absolute, aabenbarede sandhed optog han sin tids udviklingstanke, og begge disse led gjør sig med styrke gjældende i hans grundlæggende pædagogiske synsmaade og virken, om han end ikke mægtede helt at sammenarbeide dem. I *August Herman Francke* fortsætter denne udvikling sig med fremherskende betoning af dens overnaturlige, absolute side; hos *Jean Jacques Rousseau* derimod optages den med fuldstændig ensidig hævdelse af den naturlige udvikling i modsætning til den kristelige. *Henrik Pestalozzi* er den næste i rækken. I sin store barnenatur rummer han begge sider. Men naturlivets love i sin vælde var nær ved at vippe aandens høiere lov overbord for ham. Længe vaklede han herunder som et rør for vinden; stridende kræfter drages om hans sjæl og sætter et eget sønderrevethedens eller tvedragets merke paa hans skrift og virksomhed. Og uddybedes end det kristelige i ham, mægtede han dog ikke at brænde ud af udviklingstankerne den vanhelligelsens smitte, hvormed de var blevne befængte i Rousseaus urene sjæl, og han fik dem ikke indsmeltede i den kristelige livsanskuelse.

Her kommer saa Grundtvig som den næste i rækken af de pædagogiske storaander, og han har et bestemt og væsentligt overtag

over sine forgjængere, idet han ganske anderledes end nogen af dem har optaget udviklingstanken som levende led i sin kristelige bevidsthed. Grundtvigs livsanskuelse er «historisk-kristelig». Derfor kan han ikke blot optage de pædagogiske udviklingstanker. men ogsaa omsmelte dem og indsmelte dem i den kristelige livsanskuelse saa helt og dybt, som ingen før ham. Eller man kan snarere sige, at ud af hans historisk-kristelige livsopfatning springer de pædagogiske udviklingstanker organisk som grenene af sin stamme. Derfor betegner Grundtvig et væsentligt skridt i selve de pædagogiske grundtankers udvikling. *Han er det dybeste udtryk for kristelig, modern pædagogik.*

Det gjælder om Grundtvig som om flere af skolehistoriens store mænd, f. eks. Luther, at han var ikke praktisk skolemand: hans livsgjerning laa paa andre omraader. Men han var bærer af en dybtgaaende og derfor omfattende livsanskuelse, som da ogsaa gjorde sig gjældende paa skolens omraade. Luther gjennemarbeidede ikke pædagogiken hverken praktisk eller teoretisk; men enhver ved, at han dog har omformet pædagogiken i forhold til dybden af den livsbevægelse, han fremkaldte. Paa tilsvarende maade kan da ogsaa Grundtvig være skolereformerende i forhold til den kraft. hans livsanskuelse eiede.

Grundtvig er fremforalt og overalt *skalden*, synernes mand: han antyder maalet og hovedlinjerne, men opstaker ikke veien i enkelthederne. Som paa andre omraader, saa ogsaa her.

Aanden er for Grundtvig den egentlige, høiere livskraft: den er fader til al aandelig bedrift som til hvert aandeligt ord, naar den faar sænke sig befrugtende ned i den menneskelige moderjord. Og menneskets moderskjød er *hjertet*. «Hjertet og ikke hovedet er livets kilde».

«Aandefuglen bygger rede
kun i hjertets rosenskud;
aandesyn og sang her nede
i den rede ruges ud».

Men aanden gjør denne sin gjerning gjennem modersmaalet i munden, i frihed. Ad denne vei er det, man kan fremme det høiere, det egentlig menneskelige liv i mennesket. I dette er det ogsaa, han selv ser sin pædagogiske betydning: «*Mig bler det givet at opdage den store naturlov for aandens virkning og forplantelse*».

Naar han nu fra dette synspunkt saa ud over samtidens skole, maatte han først og fremst føle sig i dyb modsætning. For var der noget, som skolen, baade den høiere og den lavere, var fri for, saa var det vel aand og aandens livsluft, frihed; og var der noget, som blev daarlig brugt, saa var det vel modersmaalet i munden; lærerens mund var nedværdiget til at være bogens trælkvinde.

Til den høiere skole havde da Grundtvig erfaringens dyrekjøbte kjendskab gjennem sin skolegang i Aarhus. Hvad man ved om den tids (og særlig Aarhus) latinskole, giver ikke store forventninger. En, der selv har prøvet det, vidner, at latinen tog den meste tid; «de øvrige fag maatte nøies med, hvad der blev tilovers, og dette var ofte lidet nok». «Religionsundervisningen var maadelig og for det meste indskrænket til en tankeløs udenadlæsning, hvilken disiplene dog, naar de saa deres snit, ved at lægge bogen skjult foran sig, forandrede til indenadlæsning, hvilket med et kunstord kaldtes at *pjese*». Modersmaalsundervisningen indskrænkede sig til, at man engang imellem skrev et brev eller en liden udarbeidelse. Skolens virkning paa Grundtvig har han selv udtrykt saaledes: «Skjønt jeg, til jeg var fulde 15 aar, i en krog paa den jydske hede havde nogenlunde bevaret den levende sans, saa vel for det store som for det hjemlige, saa havde dog latinskolen paa langt mindre end to aar forvandlet mig til saa kold, selvklog og lavstammet en person, at jeg ikke engang brød mig om, hvordan det gik med den store kamp, jeg dog med levende interesse havde fulgt, bogstavelig lige til den dag, jeg satte min fod i den forheksede latinskole . . . Hvordan vore latinskoler end nu kan være, saa var den, jeg gik i, saa aandløs, saa tom og kjedelig, at enten maatte jeg løbet ud af den dagen efter min ankomst eller lære at skamme mig over min forkjærlighed for historien i det hele og fædrenelandet i særdeleshed, ja ved hvert glimt af aand og hver gnist af hellig ild, der end fandtes hos mig»; og endskabet var, at han stod der «uden aand og uden tro».

Den lavere skole var aandelig seet af samme slag: indpugging og indbanken af formlerne for en del religiøse sandheder, hvortil børnene væsentlig ikke havde andet forhold end den oprigtigste kjedsommeligheds.

XI.

Følte nu Grundtvig, at den egentlige grundskade i kirken og livet var, at aanden var forsvunden, maatte han da endda sterkere føle, at dette var grundskaden i skolen. Derfor er det «aandens virkning og forplantelse», som paa skolens omraade bliver det første og det sidste for ham. Naar man fastholder dette, vil man forstaa, hvor hans angreb paa den gamle skole maatte falde, og paa hvilke punkter han snarest maatte komme til at antyde andre veie, mens det bliver forstaaeligt, at andre omraader lod han ligge. Han har kun angrebet den gamle skole der, hvor den særlig syntes ham at fornegte naturloven for aandens forplantelse og virkning, og udtalt sig positivt, kun hvor det gjaldt at hævde *denne* lov. Resten lader han staa ved sit værd.

Grundtvigs hovedudtryk for anken mod den gamle skole er, at den er «skole for døden» d. v. s. den er mere skikket til at søvndysse og sløve end til at vække og kalde til livlig virksomhed den aandelige interesserthed, som gjør en til medvider, medinteressent, medeier i det liv, en lærer at kjende. Og han vender sig først og fremst mod *latineriet*, der grundlægger barnets udvikling paa et storartet arbeide med et *sprog*, der ligger dets modersmaal fjernest muligt og oven i kjøbet ikke eier det levende sprogs virkelighed. Denne undervisning slaar ikke naturlig rod i barnets virkelige, interesserede liv og kalder det derfor heller ikke til levende interesse for livet. Saaledes er latinskolens «drengevidenskabelighed» ikke blot tidsspildende; men den er fordærvelig, ligesom «alt hovedbrud i barnealderen er dræbende».

Skal da latinen bort? skal vi afskjære denne vældige rod for vort kulturliv? Nei, svarer Grundtvig, langt ifra; vi maa altid have dem, der virkelig studerer det klassiske oldtidsliv. «Naar vi studerer for livets skyld, da følger det af sig selv, at vi især trænger til at kjende de *kraft-ytringer* deraf, som ikke mer forekommer i den daglige erfaring; thi hvad der daglig gjentager sig for vore øine, eller hvad vi dog langt nemmere kan finde hos os selv, er det naragtigt at ville lære af bøger; og det er da især den *graa oldtid*, vi alle trænger til at studere: thi det var, som slegtens ungdom, aabenbar aandens eller fantasiens dage, den profetiske tid, da kræfter, som nu kun virker mat og svagt, var de fremtrædende, og det er jo latterligt at ordne og skatte kræfter

efter deres svageste eftervirkninger, saa, vil vi forstaa mennesket i alderdommen, maa vi kjende hans ungdom.

Herom kan mellem folk af aand ingen uenighed være, og da vi egentlig kun har bøger fra *tre* af oldtidens folk, som alle er *hoved-folk* i *universalhistorien*, nemlig: *ebræer*, *græker* og *romere*, kan der intet spørgsmaal være om, at deres bøger maa vedblive at være hoved-bøgerne i den lærde skole, saa tingen er kun, at de skal skattes og benyttes ganske anderledes *Sprogene* skal nemlig læres for *bøgernes* og *bøgerne* læres for *livets* skyld, istedenfor at man hidtil kun mere eller mindre anvendte livet til at læse bøgerne og læste dem for sprogets skyld, og denne bagvendte læsning, hvorved man læste aanden *fra* sig, som om det var den onde, maa nødvendig banlyses, hvis livet ikke skal forgaa, men klare sig i skolen».

«Nu tør jeg vistnok mene, at for enhver livsstilling under solen, undtagen lediggjængerens, trællens, tyvens og deslige, er drengeskolen, hvor man løsrevet fra naturen, det huslige og virksomme liv hænger over bøger og regne-brætter fra morgen til aften, en ren pestilens, ja, selv for livsstillingen i et bogskab med glasdøre og med pennen i haanden, en stilling, jeg af tredive aars erfaring kjender saa godt som nogen af mine samtidige, selv for denne boglige livsstilling er drengeskolen en pestilens».

«Men dog — siger han — er det langt fra mine tanker, hvad man, trods mit boglige og videnskabelige levnetsløb, har villet paabyrde mig, som om jeg ønskede enten latinen eller noget, godt eller ondt, nedsænket i glemsel. Hvad jeg vil, er netop, at alt skal komme for lyset, og jeg bekjæmper derfor den latinske dannelse i sin nærværende udstrækning og eneraadighed, kun fordi den udbreder et sørgeligt mørke over hele den menneskelige tilværelse, har, som den selv bekjender, gjort «pagt med døden», ei at lade livet komme for lyset, hvortil det dog ligesaa unegtelig har ret, som ethvert dristigt forsøg til at vise, det har kraft».

«Den romerske røvers sprog maa vi nødvendig lære at kjende; thi baade var hans levnetsløb kun altfor merkværdigt, og hans sprog er nøglen til saa stor en del af middelalderens literatur og til de romanske sprog, at ingen af os kan undvære det; men pine livet af ungdommen med det, det maa slaver gjøre».

Dog for Grundtvig er det ingenlunde bare latineriet, som er fordærveligt for barneskolen. Det samme vilde gjælde, om man

byggede den paa *matematisk* videnskabelighed, og beslegtet dermed er al skole, forsaavidt den gjør *det formelle* til hovedsag istedetfor det reelle liv; thi «det virkelige liv er det eneste dyb, hvoraf det *sande* lys opstiger». «Skolen for døden kjender vi desværre kun altfor godt, ja, den kjender ikke blot vi, som gik i den skole, der sætter sin ære i at hvile paa «de døde sprog» og bekjender, at grammatikalsk fuldkommenhed og leksikalsk fuldstændighed er idealet, den paa livets bekostning og med dets opofrelse stræber at nærme sig, nei, *skolen for døden* kjender hos os hele folket; thi det er uden undtagelse enhver, som *begynder med bogstaver* og *ender med bogkundskab*, stor eller liden, følgelig alt, hvad der gjennem mange aarhundreder kaldtes skole, alt, hvad endnu kaldes saa. Døde er nemlig alle bogstaver, om de end skreves med englefingre og stjernepenne, og død er al mulig bogkundskab, som ikke sammensmelter med et tilsvarende liv hos læseren, og aandsfortærende, dræbende er ikke blot matematiken og grammatiken, men alt betydeligt hovedbrud for mennesket i barnealderen, før hjernen med det øvrige legeme er ret udviklet, og førend livet, det indvortes saa vel som det udvortes, er blevet os saa vidt bekjendt, at vi kan gjenfinde det i beskrivelsen og føle en naturlig lyst til at oplyses om dets vilkaar». «Den høityske indbildning, at livet kan og skal lade sig forklare, før det leves, kan og skal lade sig omskabe efter de lærdes hoved, denne indbildning, som maa gjøre alle de skoler, den grunder, til opløsningens og dødens verksteder, hvor ormene lever flot paa livets bekostning, den indbildning har jeg aldeles forsaget».

Allerede af Grundtvigs her fremførte angreb paa sin tids skole kan vi faa en forestilling om, hvor hans pædagogik peger hen. Han aander i sine store forgjængeres krav paa alvorlig hensyntagen til barnets natur og udviklingsstade og fordrer derfor reel indholdsmeddelelse paa den for barnet naturlige maade, saa det meddelte kan smelte sammen med dets liv. Imidlertid vil dette klare sig bedre, naar vi gaar over til hans positive pædagogiske udtalelser.

XII.

Man maa ikke hos Grundtvig vente andet end antydningen af grundtræk; for som han selv siger: «Jeg reiser mere til hest end til fods, dels fordi jeg har lyst til at komme rask afsted, og dels

fordi, hvem der har en hest, skal bruge den, meddele det *oversyn,* der kun saaledes kan erhverves, og overlade den nøiere *undersøgelse* til dem, hvis sag det egentlig er, til dem, der er fodgjængere *med liv og sjæl»*.

Pestalozzi har som «høieste, øverste grundsætning for undervisningen» fastslaaet, at *sansningen* er «det ene- og fuldgyldige grundlag for al erkjendelse», eller som han udtrykker det fyldigere og mere omfattende i sin sidste bog: «den store grundsætning for alt natursvarende opdragelsesvæsen, den grundsætning: *livet danner baade i sedelig, aandelig og legemlig henseende*». Selv det oversanselige maa fremtræde som livsvirkelighed og møde barnet i sansbar form, dersom det skal kunne give nogen virkelig livsforøgelse, virke udviklende, opdragende. Men som det ofte gik Pestalozzi, at hans praksis var helt forskjellig fra det ideale syn, der stod for hans geniale blik, saaledes ogsaa her. Under virkeliggjørelsen af sin store tanke, indskrænkede han den til det udvortes sansbare og fortabte sig i en aandløs betragtning af hullerne i væggens tapeter. Paa denne den store seers mistag blev det saa skolen byggede sine «anskuelsesøvelser», hvori den pædagogiske aandløshed saa ofte har skudt nogle af sine pragtblomster.

Her fastholder Grundtvig Pestalozzis synsmaade i sin oprindelige dybde og høihed og betoner særlig, hvad de andre glemte: den *aandelige* side af sagen, dens betydning for, hvad han etsteds kalder den «*aandige* følelse», og som giver den «indvortes sans eller favn for aandelige forestillinger, som vi egentlig kalder *hjertet*». Men idet han fastholder tanken, udvikler han den ogsaa og fører den videre frem.

Pestalozzi havde opfattet sansningen aandig; under den hører, siger han «hele rækken af følelser, som er uadskillelige fra min sjæls natur». «Enhver kjærlighedens, opofrelsens og troskabens *handling,* som barnet oplever i forældrehuset, i sin omgivelse, enhver handling af fromhed, som træder dets iagttagelse og dets følelse nær, hører ind under sansningens omraade». Skjønt og sandt har han udviklet, hvorledes «livet danner» saaledes gjennem de mennesker, som barnet omgaaes. Men han har ikke mægtet at se klart den beslegtede indflydelse, som ogsaa andre mennesker har paa barnet, naar de levende fremstilles for det. Historien spiller en meget tarvelig rolle i Pestalozzis pædagogik.

Her betegner Grundtvig et afgjørende fremskridt, idet han gjør alvor af det fortællende ords evne til at gjøre det fraværende nærværende for barnets indre øie. Idet man levende fortæller paa barnlig, sansbar vis om en historisk person og handling, sætter man barnets interesse i bevægelse og ved indbildningskraftens hjælp tager det af sit forraad paa forestillinger fra, hvad det kjender, sammenføier dem træk for træk, efter som fortællingen skrider frem, og stiller saaledes skikkelsen og begivenheden for sig i en livslevende forestilling. Historien bliver en udvidet omgang. Idet Grundtvig klart opfatter historien som kjernen i al viden, som den egentlig bærende stamme i al menneskelig kundskab og kultur, vil han da ogsaa lade den faa en tilsvarende stilling i skolen, saa de unge der «opfyldes med ærbødighed for historien, og saa vidt muligt, med sønlig kjærlighed til den som vor fælles oldemoder og vise lære-mesterinde og veiledes til at forstaa og benytte den herliges tale». Og under sin dybe forstaaelse af det frie mundtlige ords overlegenhed paa dette punkt som meddelelsesmidlet overfor børn har han med styrke slaaet til lyd for *den historiske fortællings ret i barneskolen.*

Det er egentlig bare for historiens vedkommende, Grundtvig har udtalt sig noget nærmere om undervisningen; herunder gaar religionen ind, da kristendommen jo fra alle sider seet er historisk. Dog har han heller ikke paa dette omraade udtalt sig udførlig og aller mindst givet en historieundervisningens metodik. Han har nærmest kun i enkelte hoveddrag antydet, i hvad retning hans livsanskuelse paa det omraade vil virke reformerende, idet hans freidige tro paa aanden forudsætter, at, er først den rette aand der, vil nok han vide baade at finde og bane de rette veie.

Negativt kan kravet vistnok i korthed udtrykkes saaledes: *barnelivets befrielse fra al den dogmatiserende systematik, som har sin undergrund i den voksnes forestillings- og erkjendelsesliv, men ikke naturlig kan vokse frem af barnets*, og fra de enkeltheder, som ikke kan blive gjenstand for barnets personlig interesserede tilegnelse. Han afviser «drengevidenskabeligheden» og al kundskab, «der ikke sammensmelter med et tilsvarende liv hos læseren», — afviser den som «død». Derfor finder han, at «den sedvanlige maade, hvorpaa man underviser børn i historien, er aldeles skikket til at kvæle den deltagelse i merkelige begivenheder, som man hos de fleste børn trøstig kan forudsætte; og det bør derfor ikke undre, at

historien bliver de fleste modbydelig, eller at en del, som kan være professor-stive i det enkelte, dog hverken kjender vei eller sti i det hele». «Jeg tror virkelig, vore sønner havde bedre af at faa Non contemnendus (uantagelig) for historien, fordi de ikke vidste et par hundrede tomme navne og aarstal, end at faa Præceteris (udmerkelse), fordi de vidste dem og alle haande hist og her, men dog ingen ting i grunden». Selvfølgelig afviser han udenadslæren (at bogen læres ord for ord»), da «enhver bog, der proppes i børnene, er for mine øine et onde, der selv i sin mindste skikkelse maa kaldes for stort».

Positivt viser kravet sig at være: undervisningen formet efter virkelighedens, baade barnets og stoffets natur; stof og form valgt saaledes, at det kan naa barnets «hjerte», det livscentrum, hvor det gjør sin gjerning baade for erkjendelse, følelse og vilje. Stoffet er da virkeligheden («det virkelige liv»), forsaavidt den kan melde sig paa sansbar (anskuelig) vis, men ogsaa svarer til beslegtede forestillinger hos barnet, med hvilke den kan indgaa organisk forbindelse og saaledes blive et led i dets livsinteresse; selve erkjendelsen er betinget af, at følelsen sættes i virksomhed; thi saa dybt som virkeligheden gjør indtryk paa følelsen, kun saa høit stiger den igjen i erkjendelsens rør.

Men da nu aandsloven for Grundtvig er, hvad han har udtrykt i det ordspil, at det er paa *ordet,* at aanden gjennem *øre-sund* rider ind i *sjæl-land,* møder vi for undervisningsmaaden straks følgende: «*Bogen i og munden op!* det er den nye *skole-lov,* vi endelig maa lære at rette os efter, naar vi vil fortjene mange tak af børnene, og da først kan gode bøger rigtig gjøre gavn som gode venner i baghaanden».

XIII.

Hovedsagen her er kjendeligen, at historien i sine personligheder og begivenheder maa blive staaende for barnet i levende synsbilleder, mest muligt som billederne af det selvoplevede, — forat de ligesom disse kan gjøre gjerning. Det gjælder altsaa om, at *det ikke oplevede gjennem fortælling maa træde i forhold til barnet mest muligt paa samme maade, som det selvoplevede.* Denne fordring paa natursvarende undervisning stiller indgaaende krav.

Hvorledes melder nemlig selvoplevelsen sig for barnet? Jo, den tager dets opmerksomhed og interesse og vækker dets selv-

virksomhed kun ved sit eget indhold, ved sine egne kjendsgjerninger, ved deres forhold til det liv, som barnet virkelig lever i, og som virkelig rører sig i barnet. Virkeligheden søger ikke at tiltvinge sig opmerksomhed og interesse ved at lade os vide, at hovedsagen ved oplevelserne er, at vi kan *huske* dem *saaledes*, at vi kan *gjengive dem i ord*. Hvorfor ikke? fordi sandheden elsker virkelighed og hader skin. Han, som har bygget livets store skole, ved saare vel, at den slags udenomstryk kun udvortesgjør og er en hindring for opnaaelsen af det fulde livsudbytte. Fra vor egen erfaring skulde vi dog vel ogsaa fuldvist vide, at naar børn husker og fortæller begivenheder — ikke skole-ret, men — særlig levende, malende, fængslende, er det just helst de begivenheder, som det har lært at kjende saa naturlig, at der aldrig var tanke om at huske og gjengive dem, men hele barnets liv laa i det at *leve* dem. Tænk ogsaa blot engang noget sligt som, at naar et barn f. eks. blev stillet ved sin moders dødsleie, hviskede Gud det i øret: nu er det fremforalt og tilsidst vigtigt, at du er opmerksom, saa du *husker* begivenheden og efterpaa kan fortælle den rigtig til dem, som — selv saa den. Aa nei, vi føler alle godt, at dette mere end næsten noget andet vilde røve oplevelsen dens evne til at gjøre gjerning i barnet og give det dybe livsudbytte: det vilde for barnet saa vidt muligt lægge spilfegteriets skjær over dets moders dødsleie. Vi vover ikke en saa vanhelligende tanke om Gud. Og dog tror vi, baade prester og lærere, i skolen at vise den samme Gud en dyrkelse og børnene en tjeneste ved, naar vi fører dem hen til hans søns og deres broders lidelsesgang og korsdød, at lade dem staa der just under denne bevidsthed: hvad der nu *faktisk* kræves og kommer an paa, er, at jeg merker mig dette *saaledes*, at jeg kanske imorgen kan fortælle det rigtig og nøiagtig til dem, som — ved det før. Og dette skal være grundighed, alvor, særlig *religiøst* værdifuldt for børnene! Aa, for blindhed midt i lyse dage!

Nei, lad barnet faa lov til uden denne mod den *levende* tilegnelse fiendtlige bevidsthed at møde lidelseshistorien, hele frelserens historie, hele den hellige historie, al historie; lad det faa møde historien frit, naturlig, som det møder begivenhederne i livet selv. Lad det faa leve med i begivenhederne, leve med personerne. Lad det — som vi ved, det vil og kan — faa blive grebet af det fortalte. Lad det faa følge de kjæmpende. Lad det faa blusse af

harme, naar uridderlighed, naar lavhed, naar slethed, naar løgn, naar selvviskhed triumferer. Lad det faa brænde af kampmod og lyst til at træde det ondes talsmænd imøde. Lad det faa følge ædelheds, renheds, retfærds, sandheds, kjærligheds høie helt. Lad hjertet banke og drive blodet til dets kinder, lad øinene funkle, lad det gløde og staa den ædle ved side, dele hans hæder og dele hans fare, lad det stride med den stridende, lide med den lidende. Lad det leve med saa uhindret, saa helt, saa spændt, at der i denstund ikke kan være plads for den fjerneste tanke om at huske eller gjenfortælle, men kun være med, leve, leve, leve!

Lad barnet saaledes faa uddybe sin sedelige følelse, udvikle sin sedelige erkjendelse, styrke sin sedelige vilje, skjærpe sin samvittighed — faa virkelig tilvekst i sin lille sedelige personlighed. Lad historien dog faa lov til saaledes at give barnet den uvurderlige *livsberigelse*. Lad ikke vore kundskabs- og eksamenskrav klemme ud af historieundervisningen just dens fineste, ædleste, mest nærende safter! Lad barnet paa denne maade tillige faa vinde den levende interesse for begivenhederne, som ogsaa giver det lyst til bagefter ved gjentagelsen i mund og bog at gjenopleve dem, uddybe dem i opfatningen og fæste dem i hukommelsen.

Omtrent saadanne fordringer ligger der, mere eller mindre aabenbart i Grundtvigs opfatning her. Man kan vistnok sige, at opfatningen ikke er ny. Men ligesaa fuldt maa det siges, at han har gjort den ny, idet han gjenfødte den i sin livsanskuelse og lod den blive en levende kraft som aldrig forhen.

Imidlertid har Grundtvig selv i flere aar syslet med historieundervisning og paa grundlag deraf forsøgt sig i at give baade boglige læremidler og en «læregang», som viser deres brug. Disse læremidler er: 1) «Historisk børnelærdom» (en verdenshistorisk veiledning paa 10—12 sider), 2) «Krønike-rim til levende skolebrug»[1]) (84 historiske sange med historiske oplysninger), samt 3) «Tidens strøm eller universalhistorisk omrids»[2]) (en anskuelig og meget veiledende billedlig fremstilling af menneskeslegtens udvikling — et vægkart).

---

[1]) Begge disse faaes under ét: *Grundtvig, Krønike-rim* (Kjøbenhavn 1875).

[2]) Faaes under denne titel i boghandelen, koster 1 krone og burde findes i enhver barneskole.

Den historiske undervisning inddeler han i 3 «kredsløb» eller kurser. Det første er et *«geografik-historisk»:*

«Man gjør sig først bekjendt med *Middelhavet* og de 3 verdensdele omkring det, men ikke anderledes, end at det vides bestemt, hvordan Europa, Asien og Afrika ligger for Middelhavet, hvad landene omkring det heder nu, og hvad de hed i gamle dage, samt hvilke lande og store floder der findes paa strøget mellem Middelhavet og Ganges-floden i øst».

Denne kundskab er det, som indeholdes i «Historisk børnelærdom». Men bogen er aldeles ikke bestemt til lærebog for barnet; den er kun en ledetraad for, hvad historisk læreren skal meddele. Thi denne «den gamle histories skueplads stilles bedst for øie uden bog, blot ved landkartet, og saasnart det er skeet, skal man lære at kjende grundtrækkene af den gamle historie paa det *historiske* kart (tidens strøm), som ogsaa sker bedst uden bog, ved at vise paa kartet, hvordan det *persiske*, det *makedonske* og det *romerske* rige sammensattes».

Naar nu dette er fast indøvet, gaar man paa samme maade til «historiens nyere skueplads» og lærer lærlingen «paa landkartet at kjende *Østersøen*, *Kattegat* og *Vesterhavet* med landene der omkring og giver ham dernæst grundtrækkene paa det historiske kart af folkevandringerne, romerrigets opløsning og de nyere verdensbegivenheder. Ogsaa dette sker bedst uden bøger, da man skal indskrænke sig til, hvad der er nødvendigt for at have forestilling om de mægtigste folk i tidens løb og de nærværende rigers opkomst. *Amerika*, *Ostindien* og *Kina* viser man først paa landkartet, hvor talen bliver om deres optagelse og videre skjæbne». Ved fornyet gjennemgaaelse kan saa ogsaa «Historisk børnelærdom» gives børnene i hænde, dog ikke til at læres udenad: «Naar nu dette er skeet *mundtlig*, med kartene stadig for øie, da vil nærværende lille bog ikke være uskikket til at gjentage efter, og derved tillige indprente sig de historiske *grundtal*, kun maa alting vises paa kartene og ingen vægt lægges paa mere tidsregning, end at lærlingen véd *aarhundredet* for de største begivenheder før og efter Kristi fødsel». Naar dette kursus «ikke afhjaskes, men dvæles ved, til det er ret tilbagelagt, og gjentages siden alt imellem, da lægges derved en forsvarlig grundvold, som kan bære den høieste bygning».

Det andet kredsløb slutter sig saa til «Krønike-rim» som

lærebog, idet det «bør gaa gjennem en tilsvarende række af krønikerim, der læres godt udenad; thi en *lærebog* er nødvendig, og naar vers er nogenlunde gode, da er de nemmest baade at lære og at huske . . . Det havde været let at gjøre rimene langt mindre trængende til oplysning[1]); men det skal netop være dyden ved dem, at de er propfulde af hoved-ord, hvorved man siden kan mindes, hvad man har lært, og at de, uden at bebyrde hukommelsen, giver stof til eftertanke i en senere alder. Naar en lærebog nemlig ret skal gjøre nytte, maa man med fornøielse kunne huske den, saalænge man lever, og det kan man kun, naar formen er let og indholdet vegtigt; men vi har saa længe været vante til lærebøger af det modsatte slags, at det rette endnu tidt synes vrangt».

Det tredje kredsløb har han kun kortelig antydet. Det «bør, under idelig gjentagelse af de forrige, bestaa i læsning af en noget udførlig haandbog i verdenshistorien, for hvis indhold man gjør rede paa fri haand». En saadan bog tænkte han ogsaa at skrive. «Jeg havde i sinde at skrive en verdenshistorisk *læsebog for ungdommen,* men det blev snarere en *haandbog for alderdommen»* («Haandbog i verdenshistorien» I—III). «Vilde man dog bare forstaa, at *gode* lære- og læsebøger er ikke de letteste, men de vanskeligste at skrive, og at hvad der, foruden lang forberedelse, kræver *«liv og aand»,* det griber man ikke af luften, og det gjør ingen *stymper,* om man saa bød ham al verden».

For religionsundervisningens vedkommende vil der efter det foregaaende ingen lang udredning trænges. Kristendomsundervisningen er jo for Grundtvig historieundervisning, og hvad han har sagt om historien overhovedet, gjælder da kun saa meget sterkere om dens allerhelligste, bibel- og kirkehistorien. Hvad der er trættende, sløvende og dræbende for historieundervisningen, er det kun endda værre for religionsundervisningen. Er den ubarnlige dyrkelse af bogen og schemaet med de tomme navne og aarstal en dyb skade i historieundervisningen, saa er systematiken og den teologiske «kapitelfæstnings» herredømme om muligt endda mere stridende

[1]) Bag i bogen er tilføiet en række bogstav-ordnede geografiske og historiske oplysninger.

baade mod barnets og kristendommens natur og er derfor en dyb fordærvelse for religionsundervisningen. Lad os derfor ogsaa her — først og fremst her, hvor det gjælder det inderligste af alt liv, — faa gaa den naturlige, historiske vei. Lad os ikke glemme, at religionsundervisningen for børn lige saa meget som for voksne skal være *fri forkyndelse af det glade budskab*, ene og alene et *vidnesbyrd* og et *godt raad* til, hvem der vil agte derpaa: lad os ikke gjøre den «til et *aag* og en *byrde* for børnene, og gjøre, hvad der skulde være en *hjertesag*, til en ramse og tom udenadslæsning». «Der har ikke været noget mere fordærveligt for kristendommen og for al religion, end at *troes-sagen* er gjort til *udenadslæsning* og *lekselæren* i skolerne».

XIV.

Imidlertid er der et omraade, hvor Grundtvig helt ud har lagt ind nyt land for pædagogiken. For den høiere almendannelse, for det heldigere stillede mindretal, havde man fra gammelt af havt latinskolen og universitetet. For folkets store mængde, den almindelige mand, havde man «almueskolen»; disses almendannelse var saaledes afsluttet med barneaarene. For Grundtvigs dybt folkelig-demokratiske syn maatte denne forsømmelse af folkets brede lag staa som en stor forurettelse og en dyb folkeskade. Allerede den korte tid maatte jo gjøre folkeskolen til en yderst tarvelig almendannelsesanstalt. Men hertil kom for ham, at barnenaturen indeholder sin sterke begrænsning, som gjør, at store og væsentlige omraader af almendannelsen neppe nok kan grundlægges og end mindre føres videre frem i barneskolen. Navnlig gjælder dette de sider, som vender mod den fuldt bevidste deltagelse i folkets og fædrelandets liv. Og just i den retning maatte Grundtvig kræve en virkelig folkedannelse. Tiden kaldte mere og mere det hele folk frem til meddelagtighed og medansvar i fædrelandets sager, og særlig saa han, at hans eget folk maatte søge reisningen i en national folkedannelse, — som det laa der blødende under tyskerne og tyskeriet. Det var ikke nok med fagdannelse; nei en almenmenneskelig dannelse krævedes: og da det menneskelige efter Grundtvigs hele synsmaade altid optræder som det folkelige i hvert folk, maatte almenneskelig dannelse være folkelig dannelse, d. v. s. hvile paa hjemlig, national grund. Jo mere fjernt et folk staar os i slegtskab, tid og rum, des vanskeligere bliver det for os at

opfatte det menneskelige i det folks form; des længere og større studium kræves der for at vinde det virkelige dannelsesudbytte gjennem det; des mere af formelt forarbeide trænges der. Derfor kunde aldrig latinskolen blive dannelsesveien for de nordiske folk. «Skjønt drengeskolen i det hele, som vi kjender den, er en uting, byzantiner og latinere har ført paa os, vil vi for en sikkerheds skyld her lade det staa ved sit værd, om en saadan, som latinerne paastaar, er aldeles eller dog næsten uundværlig for tilkommende videnskabsmænd eller ikke, ja, for løiers skyld kan vi endog lade, som om vi ei turde afgjøre, enten indespærringen i et saadant barnehus paa saa smal en kost som blæk og papir skulde være uundværlig eller dog saare tjenlig for tilkommende prester, amtmænd, fogder og andre embedsmænd; thi her, hvor talen kun er om en folkelig dannelse, en dannelse altsaa, hvori hele folket, til livets gavn og folkets tarv, kan og, saa vidt muligt, bør deltage, her er det jo slet ikke spørgsmaalet, hvad der kan være tjenligt enten for videnskabsmænd eller for embedsmænd, men netop for dem, der ingen af delene skal være. Naar man nemlig indretter, hvad man kalder almen-oplysning, som om hele folket skulde enten være embedsmænd eller almisselemmer, da glemmer man blandt meget andet, at hvis det lykkedes, da maatte hele folket sulte ihjel, hvis ikke et andet folk var ædelmodigt nok til at give dem et «vist levebrød» for deres dannelse eller dog for deres møisommelige skolegang og glimrende eksamen». Efter Grundtvigs tanke er den latinske «drengeskole» naturstridig for vordende videnskabsmænd; endda mere er den det for vordende embedsmænd, der ligesaavel maa være «folkelige som kongelige»; men aller mest er den uheldig for det borgerlige, praktisk virksomme livs mænd; den optager nemlig hele deres grundlæggende udviklingsalder med formelt arbeide, der giver fantasi og følelse liden næring og giver erkjendelsen en formalistisk, ufrugtbar udvikling, mens den holder dem borte fra det virkelige liv med dets evne til at udvikle det praktiske baade aandelig og legemlig. «Erfaring lærer, at det er ingen let sag, naar man har henlevet eller hendrevet sine drengeaar i en skolestue med bøger og tavler, pen og blæk og alskens løier, og i det hele ført et kjælent og dovent liv paa andres pung, da at tage fat paa hammer og tang, øks og sag eller taug og tjæretønder med liv og lyst, eller i det hele gjøre sig duelig til og føle sig lykkelig ved det saakaldte «grove arbeide», den lavere

stilling og ligesaa ordentlige som tarvelige levemaade, borgerlig virksomhed og velstand kræver».

Det gjælder om en folkelig almendannelse for hvermand, at alle de enkelte maa kunne faa træde i levende, virkeligt forhold til dannelsens grundkræfter og hovedindhold, og det ad saadanne veie og paa saadan maade, at de ikke drages bort og gjøres fremmede for det praktiske livs jevne forhold og krav, men netop gaar hver til sin dont med øget kjærlighed og dygtighed. Vist maa barneskolen her gjøre sit; men som sagt, adskilligt, og det af det væsentlige, maa den lade ligge.

Man kunde saa tænke sig skolen fortsat efter konfirmationen. Men saa tager ikke Grundtvig sagen, og det af to grunde. For det første saa han, at i disse aar, «framslængsaarene», har *legemet* sin særlige tid, da en let, passende legemlig sysselsættelse er det naturlige og sunde, mens den boglige syssel med livet paa skolebænken just i de dage er naturstridig og fordærvelig. Desuden saa han, at i sammenhæng med dette er den unge i den tid særlig uimodtagelig for alt aandeligt. Barnets modtagelighed er afsluttet, og ungdommens modtagelighed er ikke indtraadt. Der er vistnok flere høiskolelærere end Kristen Kold, som af erfaring har lært at skjønne, hvor psykologisk rigtig Grundtvig her har opfattet menneskets udvikling. Det turde ogsaa være, at et nærmere kjendskab til vore latinskoleelevers sjælshistorie vilde raabe et alvorligt varsko mod den maade, hvorpaa vort skolevæsen lader de unge tilbringe sine framslængsaar. At den unge mand tilbringer tiden i legemlig uvirksomhed med en aandelig syssel, der oftest saa lidet mægter at vinde dybere interesse og give indbildningskraften fængslende stof, just som legemet gjør sig gjældende og mandbarhedens nye kræfter gjennembruser ham og med stor styrke byder hans fantasi sine lokkende billeder, — der vil vel komme den dag, da man med gru erkjender, at paa dette punkt har skolen ved sin naturstridighed arbeidet den sedelige fordærvelse i hænde. Nok er det, Grundtvig saa ingen heldig skoletid i framslængsalderen.

Derimod saa han, at omkring 18-aars alderen indtræder et væsentligt omslag, legemet «sætter sig», det aandelige melder sig igjen med styrke: ungdomstiden, «aandens skabertime» bryder frem. Den unge begynder at vende blikket fremover mod sin fremtid og søge klarhed over, hvordan han ønsker den, hvad han vil elske, og hvad han vil afsky. Da dukker livsspørgsmaalene frem; det begynder at spørge inde i ham; da faar han trang til de svar, som giver lys over livet; da først kan han gjøre sig fuldt gavn af dem. Aanden giver kun svar, hvor hjertet spørger. Her finder Grundtvig den særlige plads for den folkelige almendannelsesskole. Her møder vi da hans egen aands egte barn: *folkehøiskolen*.

(Forts.).

IANLEDNING AF EN ISLANDSFÆRD.

Af pastor S. Holst Jensen.

(Forts. fra forrige hefte).

Der er især *en* ting, som de fleste reisende pleier at nævne som bevis paa Haukadalsbondens pengegriskhed og optrækkeri. Medens det nu kun hører til de lykkelige tilfælde, at man faar se et udbrud af *Geysir*, ligger der nogle hundrede alen syd for denne en anden kilde, *Strokkr*, som man paa kunstig maade kan *tvinge* til at springe ved at kaste en hel del stykker tørv ned i den. Efter kortere eller længere tids forløb slynges da disse ud igjen paa toppen af en kjæmpehøi vandsøile. For at faa tilladelse til at foretage dette eksperiment maa man erlægge en tribut, der før har udgjort 2, men nu er bleven forhøiet til 5 kroner, til kildernes eiermand. Men dette er efter min mening ganske i sin orden; thi hvis ikke en saadan afgift var bleven sat for at faa Strokkr til at præstere et udbrud, saa vilde kilden tilsidst være bleven aldeles ødelagt. Før i tiden hændte det gang paa gang, at den blev «overanstrengt» af alt det, som blev kastet ned i den, og ikke vilde springe. Det sees saaledes af breve til den bekjendte *Finn Magnusson* fra 1829, beroende i det danske geheimearkiv, at *Strokkrs* udbrud i det aar var hørt aldeles op, efterat en uvorren englænder havde fyldt den med store stene, saa at der maatte foretages en fuldstændig renselse af den. Straks efter vor ankomst kastede vore «følgemænd» 40 stykker tørv, 2 fod lange og 1 fod brede, ned i *Strokkr*, og efter 2 timers forløb, just som jeg med min danske ledsager var kommen tilbage fra kirken og var steget af hesten, brød der, med et forfærdeligt øredøvende bulder, frem af kilden en vældig, kompakt straale af over 100 fods høide. Denne straale var i begyndelsen meget smudsig, men blev efterhaanden renere og renere, indtil den tilsidst var af en aldeles blændende hvidhed. Det hele udbrud, som var et af de interessanteste og mest storartede naturskuespil, jeg nogensinde har seet, varede dennegang kun ca. 15 minuter, men skal undertiden kunne

vare en times tid, ja op til 2 timer. Længe efter vedblev det imidlertid at larme nede i dybet med en lyd, som ligned et vildt dyrs brølen.

I sanitær henseende er der ingen tvil om, at Island vilde være et af de bedste sommeropholdssteder for brystsvage og nervøse, og navnlig har tyske læger taget ordet for oprettelsen af et sanatorium deroppe. Endog et vinterophold vilde udentvil i mange tilfælde være at anbefale, da vinteren i det store og hele langtfra er saa kold, som man ialmindelighed forestiller sig. Saaledes er paa den lille ø *Grimsey*, der ligger 6 mile ude i havet og *indenfor Polarcirkelen*, gjennemsnitstemperaturen i januar tre grader høiere end i *Stockholm*, og *Reykjavik* har i nævnte maaned den samme gjennemsnitstemperatur som Steiermarks hovedstad, det yndige *Graz*, der dog ligger ikke mindre end 17 breddegrader sydligere. Dette er en anomali, som imidlertid lader sig med lethed forklare af havets indflydelse og de indvirkninger, som udøves af de luft- og havstrømninger, som berører Island.

Man vil i islænderne finde et ikke alene meget intelligent og oplyst, men i høi grad sympatetisk folk, og navnlig vil en nordmand, som viser interesse for dem — og han vilde isandhed være en daarlig nordmand, om han ikke gjorde det — blive mødt med den største hjertelighed overalt, hvor han kommer. Naar jeg i et brev til det illustrerede islandske blad «Sunnanfari» for febr. d. a. siger, at jeg ikke af nogen reise, end ikke af den, jeg i sin tid foretog til Grækenland og Orienten, har havt saa meget aandeligt udbytte som af min reise til Island, saa tænker jeg derved nærmest paa de mange interessante bekjendtskaber, jeg har gjort, og de mange venner, jeg har faat, med hvem jeg fremdeles staar og forhaabentlig altid vil komme til at staa i livlig brevveksling. Der er desuden for tiden en stor aandelig rørelse paa Island, først og fremst i politisk, men ogsaa i kulturel og literær henseende. Under mit ophold i Reykjavik besøgte jeg flere gange altinget og havde da god anledning til at erfare, at det der kunde gaa ligesaa varmt til som i vort storting. Saaledes hørte jeg i «*efri deild*» (overhuset) en overordentlig skarp debat mellem en af venstre og et af de 6 kongevalgte medlemmer, min gamle ven *Jon A. Hjaltalin*, som i den tid, jeg var sømandsprest i Leith, var ansat ved det store *Advocates Library* i Edinburgh, hvor han i 1873 sammen med *Gilbert Goudie* udgav sin engelske oversættelse

af *Orkneyinga saga,* og som nu er bestyrer af realskolen paa *Mødruvellir,* det gamle amtmandssæde paa nordlandet, hvor Islands største digter og en af verdensliteraturens ypperste skikkelser *Bjarni Thorarensen* tilbragte de sidste 8 aar af sit liv. Uanseet hvilket politisk parti man tilhører, maa man have dyb sympati med islændernes frihedsbestræbelser. Det er ikke mange folk, som er blevet saa undertrykt gjennem aarhundreder som det islandske. Vi behøver kun at nævne *handelsmonopolet,* og et forfærdeligt billede af de mest skrigende og blodige uretfærdigheder rulles op for os. Det er nok at minde om, at, som følge af dette skjændige system, *døde* $^1/_6$ *af Islands befolkning af hungersnød allerede de første aar efter dets indførelse.* En forholdsvis fri forfatning har jo vistnok landet nu, fornemmelig ved den store fædrelandsven *Jon Sigurdssons* utrættelige og kloge bestræbelser, erholdt i konstitutionen af 5te januar 1874; men at der endnu staar adskilligt tilbage at ønske, kan visselig ikke negtes.

Der foregaar for tiden paa Island et ihærdigt arbeide for at skaffe landet et eget universitet. Tanken har noget særdeles tiltalende ved sig og synes ikke, naar blot de nødvendige kapitaler kunde skaffes tilveie, at skulle være saa vanskelig at realisere, da der jo paa forhaand allerede eksisterer et teologisk seminar og en lægeskole i Reykjavik. Imidlertid er der nok paa selve Island adskillige, som betragter denne sag med mistænkelige, ja ironiske blikke som udtryk for et ultranationalt og kraftpatriotisk sværmeri. I et brev, som jeg ihøst modtog fra en af landets mest anseede videnskabsmænd, heder det saaledes: «Det er virkelig tilfældet, at nogle fantastiske ideologer er begyndt at virke for og indsamle til oprettelsen af et universitet her i Reykjavik. Jeg tror ikke, det staar klart for dem, hvad et universitet egentlig er eller skal være, og er bange for, hvis det bliver til noget, at det kun vil tjene til at prostituere os i hele den civiliserede verdens øine. Det heder sig, at forkjæmperne for denne idé vil organisere et storartet betleri rundt omkring i Europa, særlig i de nordiske broderlande. Jeg behøver neppe at tilføie, at jeg ikke gaar med paa dette humbug». Blandt dem, som er sagens ivrigste talsmænd og har sat sig i spidsen for indsamlingen af de til dens gjennemførelse fornødne midler, er altingets formand *Benedikt Sveinsson,* redaktøren af «Sunnanfari» dr. phil. *Jon Thorkelsson,* bekjendt som forfatter til et skrift om den berygtede eventyrer «kong» Jørgen Jørgensen,

og et fortrinligt verk «Om digtningen paa Island i det 15de og 16de aarhundrede», den bekjendte salmedigter og forstander for presteskolen *Helgi Halfdanarson*, den udmerkede lærer ved samme skole *Eirikur Briem*, og endelig udgiveren af den i 1891 udkomne «*Synisbok*» (en fortræffelig islandsk antologi) cand. mag. *Bogi Th. Melsted*, en søn af den bekjendte historiker *P. Melsted*, der nylig er afgaaet ved døden, henved 82 aar gammel. Sagen sees paa flere steder i udlandet at være omfattet med megen interesse. Navnlig er dette tilfældet i tyskland, hvor interessen for og kjendskabet til Island maaske er større end i noget andet land. Ialfald har intet land frembragt saa mange værdifulde og grundige verker over Island, dets natur, historie og literatur. Vi behøver kun at nævne saadanne navne som *Konrad Maurer*, *Poestion*, *Schweitzer* og *Baumgartner*. Af gamle islandske ballader er der udkommet tyske oversættelser af *P. I. Willatzen* 1865 og af *Rosa Warrens 1866*, og nylig har frøken *Margarethe Lehmann-Filhés* udgivet en liden samling af «Proben Isländischer Lyrik», hvor hun paa en særdeles heldig maade har oversat digte af dioskurerne *Bjarni Thorarensen* og *Jonas Hallgrimsson*, *Jon Thoroddsen*, forf. til den af *Kr. Kaalund* oversatte novelle «Piltur og Stulka», og *Grimur Thomsen*, nestoren blandt Islands nulevende digtere, bekjendt som forfatter til et fortrinligt skrift om *lord Byron*. Det var min hensigt, da jeg var i Reykjavik, at aflægge et besøg hos *Dr. Thomsen*, der nu som 74-aarig olding bor paa den gamle latinskolegaard *Bessastadir* i nærheden af byen; men jeg fik desværre ikke tid dertil. Derimod besøgte jeg tre andre berømtheder paa det islandske Parnas. Den første af disse var *Benedikt Grøndal*. Han er født 1826 og er søn af digteren og sprogforskeren *Sveinbjørn Egilsson*, men har antaget navn efter sin morfader, digteren *Benedikt Grondal den ældre* (død 1825), bekjendt som oversætter af *Pope*'s «the temple of fame». *Grondal den yngre* er en mangesidig begavelse, idet han ikke blot er digter, men ogsaa naturforsker og filolog, ja endog ei er uden talent som maler. Som digter udmerker han sig ved dristig fantasiflugt og stor billedrigdom, skjønt det ikke kan negtes, at han undertiden gjør sig skyldig i en leg med klingende ord og fagre billeder, som ikke altid har noget tilsvarende reelt tankeindhold og ialfald ofte gjør tanken dunkel og uklar. Hans dramatiske digtning «*Ragnarokkur*» indeholder store skjønheder. Den anden var *Steingrimur Thor-*

steinsson, født 1830 og ansat ved latinskolen i Reykjavik. Han er en udpræget lyrisk natur, rig paa fine musikalske stemninger. Desuden har han paa en meget smagfuld og dygtig maade oversat digte af *Goethe, Schiller, Heine* o. fl., blandt andet den sidstnævntes «Loreley», ja endog et af de mest bekjendte afsnit i det berømte indiske Epos «*Mahabharata*». Den tredje var den 32-aarige *Hannes Hafstein,* en mand af et meget distingveret ydre, saaledes som man ofte ser det paa Island, især hos mændene. Han er den mest fremragende repræsentant for den realistiske retning i den moderne islandske literatur og maa kanske siges at være den betydeligste digter, som Island for tiden har at opvise. Den, der nyder størst popularitet, er imidlertid *Matthias Jochumsson*, som nu er 58 aar gammel. Jeg kjendte ham fra *Edinburgh* og havde glædet mig til at træffe ham i *Akureyri,* hvor han er ansat som prest; men han var just paa den tid i Amerika. Hans landsmænd derover havde foranstaltet en subskription, forat han kunde aflægge dem et besøg. *Matthias Jochumsson* er en rigt udrustet natur, en lyriker «af Guds naade», men støder ofte an mod sprogets og formens skjønhed og renhed og er ikke fri for stundom at lade frasen spille en altfor stor rolle i sine vers Det gaar ham derfor ikke saa sjelden som *Ikarus.* Et af hans smukkeste digte er den stemningsfulde tekst til kantaten, der blev opført ved tusindaarsfesten 1874. Den pragtfulde musik er komponeret af den i alle henseender største af de faa musikere, Island har frembragt, *Sveinbjørn Sveinbjønson,* som imidlertid allerede for henved 25 aar siden forlod sit fædreland og bosatte sig i *Edinburgh,* hvor han er en af de mest anseede musiklærere. Han kom til Skotland som ung teologisk kandidat fra presteseminariet i *Reykjavik* og var, da han skrev sin kantate, for hvilken han fik Kristian 9's guldmedalje, organist ved vor sømandskirke i *Leith.* Flere andre kompositioner, navnlig sange, er udkommet af ham i London. Af de faa repræsentanter for den dramatiske literatur, som Island eier, indtager vistnok *Matthias Jochumsson* den fornemste plads med sit treaktsskuespil «*Utilegumennurnir*» (de fredløse). Mindre betydeligt er hans leilighedsdrama «*Helgi hinn magri*», der opførtes 1890 i *Akureyri* ianledning af tusindaarsfesten for *Eyafjordens* bebyggelse. Som oversætter, navnlig af *Shakespeare, Tegnérs* «Frithjofs saga» og *Runebergs* «Fänrik Stål», indtager han en høi rang. Jeg læste under mit ophold paa Island en glimrende oversættelse af ham af

Wergelands «Hardanger», som kræver en mester for at kunne oversættes, dersom det skal blive en virkelig *oversættelse* og ikke bare en parafrase. Paa grund af de smaa forhold paa Island er det ofte vanskeligt, ja umuligt, selv for de mest populære forfattere, at faa sine arbeider forlagte. I et overmaade interessant brev, som jeg i oktober modtog fra *Matthias Jochumsson*, skriver han saaledes: «Jeg beklager min mangel paa forlægger, da jeg har ikke faa stykker i manuskript, som jeg regner blandt mine bedste. Det er en besværlig ting at være skribent for en ø med færre sjæle end en middelstor by. Det er en kostbar ting ogsaa for et saadant miniaturfolk at holde sprog og literatur; men aristokratisk er det. Jeg har desuden i skuffen et par dramaer, et bind oversættelser (af Z. Topelius's «Fältskärns berättelser») samt min overtættelse af *Ibsens* store, svære «Brand», et af de vanskeligste arbeider, jeg har forsøgt mig paa». Det unitariske standpunkt, *Matthias Jochumsson* tidligere har indtaget, synes, efter hans ophold i Amerika, at være blevet adskillig modificeret. Forøvrigt har han til den islandske kirkesalmebog leveret en række fortræffelige salmer, hvor hint standpunkt ikke kommer frem. «Med mit hoved», siger han, «er jeg farlig liberal som dogmatiker (eller snarere som *nondogmaticus*); men med hjertet holder jeg fast ved den kjære gamle trosform».

Nogen fuldstændig og udtømmende fremstilling af den nyislandske literaturs historie er desværre endnu ikke udkommet. Den bedste, man hidtil har havt, er den, som *Dr. Ph. Schweitzer* har leveret i sin «*Geschichte der skandinavischen Literatur*». Paa islandsk har man kun en kort oversigt af *Finnur Jonsson*, prof. ved Kjøbenhavns universitet i oldnordisk sprog og literatur, en oversigt, som udgjør 2den del af hans «Agrip af Bokmenntasögu Islands», der udkom som følgehefter til bladet «Thjodolfr» 1891 og 1892. Imidlertid har den bekjendte *J. C. Poestion* i Wien meddelt mig i et brev af 15de septbr. f. a., at han for tiden arbeider paa en historisk fremstilling af den nyislandske literatur, der vil blive ledsaget af over hundrede digte i oversættelse. Denne lærde og utrættelige forsker, hvis kjendskab til Skandinaviens sprog og literatur er enestaaende, har ikke alene udgivet det fortræffelige arbeide «Einleitung in das studium des altnordischen», men ogsaa en ypperlig lærebog i vort nuværende skrift- og talesprog, der af vor bekjendte fonetiker *Aug. Western* i hans brochure

«Qvousqve tandem», af prof. *Joh. Storm* i 2det opl. af den tyske udgave af hans berømte «Engelske filologi» og af *K. Knudsen* i «Dagbladet» for 29de november 1890 er blevet omtalt paa den mest anerkjendende maade som et arbeide af høi rang. Til Island har *Poestion* lagt for dagen en aldrig svigtende kjærlighed, og hans navn er da ogsaa der paa alles læber, uagtet han paa grund af omstændighederne endnu ikke har faaet anledning til at besøge landet. I det samme brev skriver han, at han ogsaa er beskjæftiget med udarbeidelsen af en nyislandsk ordbog. Derved vil han komme til at afhjælpe et meget føleligt savn; thi noget brugbart leksikalsk specialarbeide over dette sprogidiom eksisterer i virkeligheden ikke. Den af det kgl. nordiske oldskriftselskab udgivne «Oldnordiske ordbog» af *Erik Jonsson* og navnlig *Richard Cleasby*'s af *Gudbr. Vigfusson* reviderede, fuldendte og forøgede «Icelandic — english dictionary» tager vistnok hensyn ogsaa til nyislandske former, men paa en meget ufuldstændig og utilfredsstillende maade. Derimod holder der nu paa at udkomme et «Supplement til islandske ordbøger» af den anseede sprogmand *J. Thorkelsson*, rektor ved latinskolen i Reykjavik, et verk, som visselig vil blive et meget vigtigt og værdefuldt hjælpemiddel ved studiet af modern islandsk. Ogsaa en nyislandsk grammatik har *Poestion* under arbeide, og en saadan er ogsaa høilig paakrævet. Vistnok har man *William Carpenters*; men den er kun et grundrids og behandler ikke syntaksen.

Efterskrift.

Siden jeg indleverede ovenstaaende reiseskildring til nærværende tidsskrift, er der kommet underretning om, at *Geysir* og de andre kilder deromkring er solgt for 3 000 kroner til en engelskmand Mr. *Craig*. Der var ifjor et forslag inde for altinget, som gik ud paa, at den islandske statskasse skulde kjøbe kilderne, forat de ikke skulde falde i fremmede hænder; men det blev taget tilbage, da der samtidig indkom et forslag om, at udlændinger ikke maatte eie jordlod paa Island. Dette sidste forslag blev forkastet, men desværre saa sent, at der ikke var tid til at gjenoptage og behandle hint første forslag.

Naar jeg i min artikel har angivet, at historikeren *P. Melsted* er afgaaet ved døden, da beror dette paa en feilagtig meddelelse. Han var ifjor høst meget syg, men kom sig og lever fremdeles. Derimod afgik salmedigteren lektor *Helgi Halfdanarson* ved døden 2den januar d. a. Hans eftermand som bestyrer af presteskolen i Reykjavik er *Thorhallur Bjarnarson*. Den afdødes unge begavede søn *Jon Helgason* (teologisk kandidat fra Kjøbenhavns universitet), med hvem jeg i sommer traf sammen i Greifswald, er nylig ansat som docent ved samme skole.

FRIEDRICH NIETZSCHE.

I.

At forme et klart og sandt billede af Nietzsche ud af hans verker, er en overmaade vanskelig sag. Der er ingen sammenhængende udvikling; bare aforismer; lyn i alle retninger; dristige tanker i en endnu dristigere tilspidset og eggende form; sproget ofte ligesaa meget en maske, der skjuler, som et ansigt, der aabenbarer; uventede overgange, voldsomme paradokser og grelle modsigelser. Alt dette gjør ham paa én gang umaadelig fængslende og indtil fortvilelse vanskelig at faa tag i. De skisser og essayer, som er skrevne om ham, er derefter. Nietzsches egne skarpe ord: «Ich horchte auf widerhall, und ich hörte nur lob» gjælder de fleste af dem. Det er derfor en uvurderlig fortjeneste, hans veninde *Lou Andreas-Salomé* har indlagt sig ved sit skrift «*Friedrich Nietzsche in seinen werken*», et af de dygtigste skrifter, der er udgaaet fra kvindehaand. Der giver hun den virkelige Nietzsche, — hans udvikling og hans system. Hun har kunnet gjøre det, fordi hun foruden evnen til at forstaa ham ogsaa eied hans fortrolighed, som neppe nogen anden. Ved hendes haand vil vi forsøge en vandring ind i Nietzsches tankeverden.

Nietzsche er født 15de oktober 1844 i en landsby nær Lützen. Hans fader var prest. Om den kristendom som fædrehjemmet gav ham i arv, pleied han senere at sige, at den havde lagt sig «glat og blødt» om hans indre menneske «ligesom en sund hud». Den var ham altsaa ikke til besvær; tvertimod. Alligevel rysted han den af sig. Det var en trang for hans lidenskabelige natur at ryste af sig alt, som vilde lægge sig «glat og blødt» om hans indre menneske; han *vilde* egges og stimuleres. Alt som gut brød han derfor med kristendom og al slags gudsfrygt. Bruddet var fuldstændigt. Vistnok var der hos ham, forsikrer hans veninde, «en umættelig længsel», som stræved tilbage «til det tabte paradis». Hun anfører ogsaa følgende ytring, han engang sagde «halvt i spøg»: «Ja, saa begynder nu løbet og fort-

sættes — hvorhen? Naar alt er gjennemløbet, hvor løber man da hen? Hvis alle kombinationsmuligheder var udtømt, hvad fulgte da? Hvad? Maatte man ikke igjen havne i troen? Maaske i en katolsk tro?» Nietzsche kom dog aldrig tilbage igjen; tvertimod, hele hans følgende udvikling gik i den diametralt modsatte retning af alt, som heder kristendom og religon.

Dette hans tidlige brud med kristendommen blev skjæbnesvangert for hans udvikling. Han kunde nok ryste af sig religionen; men han kunde ikke ryste den religiøse drift af sig. Den var den sterkeste drift i hans rigt udstyrede og mangfoldig sammensatte natur, og den behersked stedse hans væsen og erkjenden». Den ytred sig som en lidenskabelig trang til at gribe livet i dets inderste centrum for at gjennemforske og gjennemleve det *helt*. Denne ustyrlige tørst efter det absolute gjorde hans liv til en «tragisk konflikt» mellem det «at trænge Gud og alligevel maatte fornegte Gud»; i denne tragiske konflikt gik han tilgrunde. Dette er det, som giver ham en aldeles enestaaende interesse.

Han studerte filologi i Bonn og Leipzig og optraadte tidlig som forfatter af videnskabelige filologiske afhandlinger med et saadant held, at han i 1869; endnu ikke 25 aar gammel, blev kaldet til Basel som professor i klassisk filologi og lærer ved det derværende pædagogium. Den indflydelse, han straks øved paa den studerende ungdom, var umaadelig. «En slig lærer har Basel aldrig havt», sagde en ældre kollega om ham.

Nietzsches klassiske studier har utvilsomt havt stor betydning for hans udvikling. I sin tiltrædelsesforelæsning i Basel siger han om den klassiske filologi: «Ligesom muserne steg ned til de mørke, plagede bøotiske bønder, saaledes kommer den til en verden fuld af mørke farver og billeder, fuld af de dybeste og ulægeligste smerter og fortæller trøstefuldt om et fjernt blaanende, lykkeligt tryllelands lyse gudeskikkelser». Rykket op af kristendommens jordbund sænked han sine rødder ned i den antikke skjønhedsverden. Fra denne jordbund skjød hans tanker og ideer op. De viser alle tilbage til antikken som sit sidste udspring.

Selvfølgelig nøied han sig ikke med filologisk faglærdom; det var *livet* det gjaldt om for ham. Han var mere end filolog; han var æstetiker — baade musiker og digter — og han var tænker, filosof, han var i alt et menneske, som greb til for at faa rigtig tag i livet. I den antikke verden saa han idealet af en

kunstkultur realiseret; det mest tilsvarende dertil i nutiden fandt han hos den berømte musiker Richard Wagner: ham gav han sig nu en tid lang helt hen til, idet han forened Wagners kunstidealer med Schopenhauers metafysik. Ved den sidste fik disse idealer sin mystiske udtydning som udspring af den ubevidste urgrund, hvorfra alt stammer. — Her havde da Nietzsche fundet sit «Gott-surrogat», som Lou Salomé saa træffende kalder det. Her opslog han nu sit paulun. Han blev Wagners og Schopenhauers lærvillige disipel og begeistrede tolk. «Hans kunstneriske instinkter svælged i den Wagnerske musiks aabenbaringer: hans sterke anlæg for religiøs og moralsk exaltation nød i den metafysiske udtydning af denne kunst en altid mulig løftelse». Den første periode af hans forfattervirksomhed (1868—1876), der omtrent falder sammen med hans lærervirksomhed i Basel, bliver derfor kaldt *den Wagner-Schopenhauerske periode.*

Nietzsches betydeligste verker i denne periode er: «Die geburt der tragödie aus dem geiste der musik» (1872) og fire i aarene 1873—1876 udgivne afhandlinger under den fælles titel: «Unzeitgemässe betrachtungen».

Det mest karakteristiske i disse skrifter er de djerve hug, som rettes mod intellektualismen: Den har altid været og er den dag idag menneskeaandens dekadence. Den græske kunst skabtes ved en forsoning og forening af naturens to kunstdrifter: den dionysiske, som i lyst og smerte, glæde og gru sprænger alle skranker og giver sig hen i selvforglemmende rus, og den apolloniske, som stræver efter at forme og danne. Der har vi livet. Den dionysiske rus er veien ind «til tilværelsens mødre, tingenes inderste kjerne»; den apolloniske form er livets normerende lov. Men med Sokrates indtraadte dekadencen. Med ham «begynder det teoretiskes triumftog, som mener at kunne udforske tilværelsens sidste grunde og korrigere den ved fornuftindsigt». Denne indbildning behersker tiden lige fra Sokrates til Kant. Kant drev filosofien tilbage inden beskednere grænser; han gjorde den til en «afholdenhedslære, som slet ikke kommer over tærskelen, men pinlig negter sig selv ret til at træde ind». Først Schopenhauer har vist vei til livets urgrund; men denne vei er ikke fornuftslutningernes, men den intuitive erkjendelses. Følgen af de mange aarhundreders teroretiseren har nu været den, at «det moderne menneske slæber med sig en uhyre mængde ufordøielige kundskabs-

stene, som ved leilighed rumler ganske ordentlig i kroppen». Den ensidige kjølnende og lammende forstandsdannelse gjør et fuldt rigt sjæleliv umuligt. «I det indre hviler følelsen lig en slange, som har slugt hele kaniner og stille lægger sig i solen og undgaar alle bevægelser undtagen de nødvendigste».

Som en særlig fremtrædende nutidsrepræsentant for denne alt forkrøblende intellektualisme betragted Nietzsche den bekjendte fritænker *David Strausz*. Denne havde netop skrevet sin «Alter und neuer glaube». Overalt blev han hyldet som den gjæve oplysningens ridder, hvis knusende kritik slog al gammeldags overtro til marken. Det kom da noget uventet, at Nietzsche kasted ham og hans beundrere den første af sine «Unzeitgemässe betrachtungen» i hovedet; den feirede kritiker fremstilledes der som en egte «dannelses-filister». Selvfølgelig havde Nietzsche ingen tanke paa at verge om den gamle tro; den havde han brudt med ligesaa fuldt som Strausz. Men han vilde ramme en pæl gjennem den indbildning, at livets grundspørgsmaal skulde kunne løses ved fornuftræsonnement, som om mennesket ikke var andet end en tænke-maskine, som om der ikke var andre og dybere liggende kræfter i menneskevæsenet end den logiske tænkeevne.

Den skade, som den ensidige forstandsdannelse med alle dens ufordøiede kundskabsbrokker har voldt, kan, mener Nietzsche, alene læges ved, at personligheden afslutter sig i sig selv, støder fra sig alt, som den ikke kan fordøie, og tilegner sig alt, som den kan bruge til sin selvudvikling. Jo sterkere en natur er, des mere formaar den saaledes at tilegne sig. «Jo sterkere rødder et menneskes indre natur har, des mere vil den tilegne og tiltvinge sig af fortiden, og tænkte man sig den mægtigste og umaadeligste natur, da maatte den kjendes paa, at der ikke var nogen grænse for dens historiske sans . . . alt forgangent, det egne og det mest fremmede, vilde den drage til sig og ind i sig og ligesom omskabe til blod». Denne sterke natur vilde altsaa være «en arving til al fortid», men «en arving, som i sandhed ved at frugtbargjøre sin rigdom, fordi han i sandhed besidder den og raader over den». Han er derfor ogsaa skaber af en ny kultur; som bærer af fortiden giver han fremtiden dens skikkelse. Denne sterke natur er *geniet*. I geniet kommer det til aabenbarelse, hvad der bor i menneskevæsenets dunkle dyb; geniet er maalet, fortidens historie stiler

henimod, og som bestemmer fremtiden. De andre mennesker — i sig selv «fabrikvarer» — har at se tilbedende op til geniet og følge det. Som saadanne genier fremstilles da særlig Wagner og Schopenhauer.

Der er i Nietzsches standpunkt i denne tid adskilligt, som minder om Grundtvig. Som Grundtvig søgte han med brændende begjær at gribe livet i dets kjerne og centrum. Som Grundtvig hævder han livets ret ligeoverfor skolen og bøgerne, det umiddelbares og naturgivnes ret ligeoverfor en paaklistret kultur. Men han løber ud i en genidyrkelse, som Grundtvig altid holdt sig fra livet. Grunden dertil er let at se. Grundtvig besad i kristendommen aabenbarelsen af det guddommelige, lyset og livet. Nietzsche havde mistet troen paa Kristus; derfor var han nødt til at søge det guddommeliges aabenbarelse andetsteds: eller rettere: han maatte have et «Gott-surrogat», og hvor skulde han vel tage det uden der, hvor livet pulserer rigest, — hos genierne?

I 1876 havde Nietzsche udgivet den sidste af sine «Unzeitgemässe betrachtungen» «Richard Wagner in Bayreuth», som var en eneste lovtale over den feirede musiker. Knapt et aar efter udkom hans bog «Menschliches, allzumenschliches, ein buch für freie geister», som gjorde det klart for al verden, at han havde brudt med sine gamle guder. Bruddet var fuldstændigt og ulægeligt, i den grad, at de mangeaarige venner Nietzsche og Wagner ikke saa hverandre siden. Noget personligt mellemværende har der neppe været. Der har vist ikke været nogensomhelst anden grund til bruddet end den, at Nietzsche nu saa fuldstændig havde tilegnet sig og gjennemlevet alt, hvad Wagner-Schopenhauer eied af aandsliv, at han baade følte: her er ikke mere, og tillige: dette er ikke, hvad jeg søger efter; denne mystiske metafysik fører ikke ind i livets dybder; disse kunstidealer er ikke livets kjerne: det tilfredsstiller ikke. — Det gaar saa med ethvert surrogat, særlig med ethvert «Gott-surrogat»; man opdager tilsidst, at det er bare surrogat, og jo begjærligere man har nydt det, des heftigere kaster man det fra sig. Navnlig maatte det gaa Nietzsche saa med hans lidenskabelige livsbegjær. Det gik dog ikke af uden smerte. Den Wagnerske skjønhedsverden havde ligesom hans barnetro været et paradis, som senere lokked taarer frem i hans øine, naar han tænkte paa den. Men han kunde ikke komme tilbage igjen. Fortryllelsen var hævet; han maatte — om end med

blødende hjerte — tage staven i haand og andetsteds søge det «Gott-surrogat», han ikke længere fandt her.

Omtrent samtidig skete der en forandring i hans ydre forhold, der fik den allerstørste indflydelse paa hans udvikling. Allerede i 1870 viste sig de første symptomer til en hjernesygdom. Den ytred sig med rædsomme hovedsmerter, som til enkelte tider overfaldt ham, og den svækked mere og mere hans syn. Trods gjentagne ophold i Schweitz og Italien øged sygdommen stadig paa. I 1879 maatte han nedlægge sit professorat. Fra nu af var han den ensomme lidende; midt i sin kraftigste alder udelukket fra en livsgjerning, som han omfatted med levende interesse; udelukket fra musikken, som han havde dyrket med hele sin sjæl, — nu taalte han den ikke —; udelukket fra videnskabelige studier; kun i korte stunder kunde man læse høit for ham; udelukket endelig fra omgang med andre; han kunde kun samtale med en enkelt ad gangen og aldrig længe. Han var saaledes spærret inde med sig selv, sin sønderrevne natur, sin lidenskabelig tørstende og søgende aand. Udenverdenen lukked sig for ham paa alle kanter; hans eget indre blev det eneste felt, der blev tilbage for hans granskning. Hans livsgjerning blev at stirre forskende ned i dette gjærende og brusende dyb med en stadig forudfølelse af, at vanviddets gyselige dæmon lured dernede. Vil maa forstaa Nietzsches senere verker, maa man tage hans rædsomme skjæbne med i betragtning. Hver linje i dem er præget deraf.

Da han med et voldsomt ryk rev sig løs fra Wagner-Schopenhauer, kasted han sig ind i *positivismen*. Der søgte han ly. Det kan synes underligt. Positivismens grunddogme er jo, at den empiriske forskning er den eneste vei, ad hvilken mennesket kan finde sandheden; den sandhed, som findes ad den vei, skal vi mennesker ydmygt lade os nøie med, og ikke forlange noget mere. Positivismen er altsaa i grunden toppunktet af den intellektualisme, Nietzsche hidindtil havde bekjæmpet. Den maatte ogsaa efter hele sit væsen være en aand som Nietzsche tvertimod. En nøisomhed, som renoncerer paa al dybére forstaaelse af tilværelsen, og slaar sig til taals med de fattige brokker, empirien er istand til at sanke sammen, laa saa fjernt som muligt fra hans natur med dens himmelstormende trang til lys i livets grundspørgsmaal. Alligevel — fra Wagner-Schopenhauer gik han over til positivismen.

Den anden periode af hans forfatterskab er *den positivistiske* (1877—1882).

Overgangen er ikke saa uforklarlig endda. Positivismen var endnu dengang aldeles overmægtig inden den europæiske dannelse. Den frembød sig derfor uvilkaarlig for den, der som Nietzsche flytted sit aandelige bo. Det laa nærmest at søge ly der. Vistnok var den prosaisk og flad. Men efter at have svælget saalænge i Wagnerske kunstidealer og metafysisk mystik, kunde der vel være indtraadt en naturlig trang til nøgternhed, og denne trang kunde ialfald for en stund gjøre positivismen paa en maade tiltalende. I ethvert fald — Nietzsche dreves nu uvilkaarlig ind i denne tankeretning; den frembød sig for ham som den eneste mulige; den *maatte* nu gjennemtænkes, — hvilket for Nietzsche var det samme som gjennemleves. — Derfor var der ingen raad for det: han maatte øve vold mod sig selv, den modstrævende natur maatte bringes ind i denne tankeretning, enten den vilde eller ikke. I fortalen til sit positivistiske hovedverk siger han: «Mine skrifter taler kun om mine *overvindelser* . . . Ensom for fremtiden tog jeg parti *mod* mig selv og *for* alt, som netop gjorde *mig* ondt og faldt mig haardt». Sligt aandeligt selvplageri tiltalte paa en maade hans sælsomme natur.

«Menschliches, allzumenschliches» er Nietzsches positivistiske hovedverk, i grunden hans eneste *egte* positivistiske verk. I de følgende skrifter fra hans positivistiske periode: «Der wanderer und sein schatten» (1880), «Morgenröthe» (1881) og «Fröhliche wissenschaft »(1882) staar han vel endnu i hovedsagen paa positivistisk grund, men man føler, at denne grund mere og mere glider bort under ham og nye horisonter aabner sig.

Han begynder med at kaste sig med hele sin lidenskabelige iver ind i den empiriske forskning. Som egte positivist finder han kilden til de moralske fænomener udelukkende i nytten og glemsomheden: «Først kalder man enkelte handlinger gode eller onde uden ethvert hensyn til deres motiver, bare paa grund af deres nyttige eller skadelige følger. Snart glemmer man imidlertid disse betegnelsers oprindelse og indbilder sig, at egenskaben «god» eller «ond» hefter ved handlingen selv uden hensyn til dens følger». «Hvor lidet moralsk verden vilde se ud uden glemsomheden!» Paa denne maade søger «han at vise, hvorledes alt, som hidtil har gjældt for helligt og evigt er «menschliches, allzumenschliches»:

— ogsaa det, hvori han før saa aabenbarelsen af, eller ialfald veien til det guddommelige: den dionysiske rus, begeistringen, geniet. Alt dette bliver nu ikke blot sat dybt under den nøgterne forskning, det bliver formelig banlyst: «Ligesom de vilde hurtig fordærves og gaar til grunde ved «ildvandet» [1]), saa er menneskeheden langsomt og grundig blevet fordærvet ved berusende følelsers aandelige ildvand». Det er ikke inspirationen eller fantasien, som skaber kunstverket; nei, det er den sigtende, ordnende, vælgende dømmekraft. Man beundrer saa geniet; det er taabeligt; «der kan nævnes store mænd af alle slags, som var lidet begavet; men de *blev* store; de *blev* genier; de havde alle hint dygtige haandverkeralvor, som først lærer at danne delene fuldkommen, indtil det vover at skabe et stort hele». Genierne er i grunden skadedyr; de «trykker ned de svagere kræfter og spirer», men det er netop disse, som fremfor alt skal skaffes luft og lys. «Menneskene overvurderer tydeligvis alt stort og fremragende. De extreme naturer vækker altfor megen opmerksomhed; men der behøves ogsaa en langt ringere kultur for at lade sig fængsle af dem». Det eneste, som duer, er udviklet tænkeevne; dermed følger moralitet: forbrydelser og laster har altid sin grund i dumhed og uvidenhed; forbryderne er mennesker, som er blevet tilbage paa et tilbagelagt kulturtrin. Derfor er fremskridt i erkjendelse livets store hovedsag. Livet har intet andet maal. Vistnok vil det sige det samme som, at det i grunden ikke har noget maal. Det har det heller ikke. «Lykkedes det et menneske at rumme hele menneskeslegtens totalbevidsthed, saa vilde det synke sammen med en forbandelse over tilværelsen; ti menneskeslegten har i det hele taget *intet* maal; følgelig kan mennesket ikke deri finde sin trøst og sit støttepunkt, men kun sin fortvilelse». «Enhver tro paa livets «werth und würdigkeit» beror paa uren tænkning». Det er ogsaa muligt, at fremskridt i erkjendelse snarere vil ødelægge menneskeslegten end gjøre den lykkelig. Det hjælper altsammen ikke. «Alle vil vi heller menneskeslegtens undergang end tilbagegang i erkjendelse». «*Fiat veritas, pereat vita!*»

Som man ser, er Nietzsche positivist lige ud i fingerspidsene, ja, indtil raseri. Han har givet sig denne aandsretning i vold; han gjennemtænker og gjennemlever den helt — lige ud i dens alleryderste konsekventser; han tømmer dens bæger ud lige til bærmen. Det var nu engang hans maade at filosofere paa. Det var paa den maade, han udtømte alle en aandsretnings muligheder — for derefter at kaste den fra sig. At hans positivisme var en vold, han øved mod sit indre menneske, at han i løndom tørsted efter noget bedre end dens tørre, flade empirisme, merker man tydelig nok. I «Morgenröthe» udbryder han: «O, I edle sværmere,

---

[1]) Brændevinet.

jeg kjender eder! Lige til had mod kritiken, videnskaben, fornuften driver I det! — Farverige billeder, hvor fornuftgrunde trængtes! Glød og magt i udtrykket! I forstaar eder paa at belyse og fordunkle og fordunkle *med lys!*» «O, vilde digterne atter blive, hvad de engang skal have været: *seere*, som fortæller os noget om det *mulige!* Vilde de lade os faa en liden forudfølelse af de fremtidige dyder! Eller af dyder, som aldrig vil være paa jorden, hvorvel de kunde være et eller andet sted i verden, — af purpurglødende stjernebilleder og hele melkeveie af det skjønne! Hvor er I, I idealets astronomer!»

Det var klart — positivismen kunde umulig beholde ham. Havde Wagners kunst og Schopenhauers metafysik været et altfor magert «Gott-surrogat», positivismen var endnu magrere. Men hvor skal han hen? Han har nu prøvet det høieste, tiden og kulturen har at byde ham; han har hos Wagner drukket sig en dionysisk rus i tidens mest fremskredne kunst: han har hos positivismen lært, hvad dens mest fremskredne videnskabelighed har at byde paa. Hverken kunst eller videnskab havde givet ham det, han søgte efter: livet, livet i dets kjerne og fylde. Det var altsammen kun «Gott-*surrogate*». Hvorhen nu? Tilbage til kristendommen? Hvor nær den nu laa ham, har Lou Salomé set. Hun siger: «Netop derfor støder vi i hans sidste verker paa en saa lidenskabelig bekjæmpelse af religion, gudstro og forløsningstrang, fordi han nærmer sig dem saa farlig». Ja, han nærmer sig dem; men der er et svælg imellem, og broen er afkastet. Derfor vender han blikket til den modsatte kant. Jo hjemløsere og ensommere han nu er, des mere ufravendt stirrer han ned i sit sønderrevne, lidende indre. Da hænder det vidunderlige: nye horisonter stiger op af det gjærende dyb; de ligger der i straalende solbelysning. «Ogsaa jeg har nu morgenrøde om mig» skriver han i 1882 til Lou Salomé; «hvad jeg aldrig mere trode, det viser sig nu for mig som muligt, som den gyldne morgenrøde paa mit fremtidige livs horisont». I «Fröhliche Wissenschaft» varsler han om, at noget nyt er igjære, noget nyt kan ventes, noget saligt nyt, et nyt «evangelium». Alligevel slutter bogen med ordene «Incipit tragoedia»[1]. Hvad mener han? Aner han, at de nye horisonter, som straaler ham imøde, er en syg fantasis gjøglebilleder, som varsler, at undergangen er nær? Det er ikke umuligt; tvertimod, det vilde ligne denne sælsomme natur at juble i fryd paa samme tid, som den følte: dette bliver min undergang. (Forts.)

[1]) Tragedien begynder.

Thv. Klaveness.

TORD TORGEIRSON KVAALSØYENN'.

[Der har gjæret Misnøie blandt Østlandets Husmænd i flere Menneskealdre. I vore Dage, da Arbeiderbevægelsen har taget en saadan Fart, tror vi det kan have sin Interesse at lære at kjende en gudbrandsdalsk Arbeiderfører fra Tiden længe før Markus Thrane, lige fra Begyndelsen af Aarhundredet. Vi beder vore Læsere lægge Merke til hele det stilfærdige og maadeholdne Lag, som udmerker denne Mand, der var saa brændemerket af de toneangivende. Red.]

«Kjenner du han Tord Kvaalsøyenn'», sagde «Visknut», eingong eg sat der heime hjaa han i Erlandhusom. Eg søkte i den Tidi aa finna Rot og Upphav til det store Ordet, han Knut hadde, og var ofte i Lag med han. «Det kunde henda, han hadde eittkvart uppskrivet um meg ogso, han Tord», lagde han att-aat. Knut nevnde honom so trygt; dei var gamle Vener og Kjenningar. Men det skulde Ingen tenkt seg; for um Tord hadde Folk litet Godt aa fortelja: Han var ei Sjølvsøkje, meinte dei, som all sin Dag berre hadde legjet og eglat Husmennerne upp mot Bøndom; og sløg og inndulten var han: Ingen saag honom lenger en innpaa Tennerne. Svartboki hadde han ogso.

Eg kom snart i Kjennskap med Tord; det var i 1874; daa var han 80 Aar gamall. I dei 14 Aar, han endaa hadde att aa liva, søkte eg han mange Gonger.

Dei Tankarne, denne ingrodde «Uppeglaren» hadde um Husmannsvaaningen, maalbar han soleides paa Lag:

«Det verste med Husmennom er, at dei heng so laust inn paa Plassom sine. Og so er det Arbeidstvangen. Husmennerne lyt faa fast Hang paa Plassarne fyre Bornom sine; det er ei Livssak fyre dei: Naar Kui er teki av Baasen, skal Kalven hava att Romet. Men det er ikkje aa traast paa aa faa dei spent sjølveigande; dei skulde vera ervelege og svara visst aat Garden. Det var det ingen Saknad i fyre Gardmennom; for dei heve sleget seg Eignad paa meir Jord, en dei kann bruka. Kom det berre

---

Egla upp: opvigle. *inndulten:* forbeholden. *maalbar:* udtrykte. *Husmannsvaaningen:* Husmandsvæsenet. *traast paa:* tragte efter. *spent:* netop. *s. s. Eignad paa:* tilegne sig.

so langt, at dei vart ervelege, so maa Husmennerne gjerne vera Husmenner; det er store Tyngslor paa skyldsett Jord: dei kjem lett til aa tyngja meir en Leiga av ein erveleg Plass.

Vart det tilsnutt paa denne Maaten, so fekk Husmennerne Hug til aa leggja Arbeid etter seg i Husværom; daa fekk dei arbeida fyre Bornom sine. Som det no er, heve dei ingi Hugge av det. Driv dei Husværet upp og sett det i Hevd, so er det andre, som fær lengste Gagnet av det. Er Husværet meir til aa bera, naar Husmannen giv det fraa seg, en det var, daa han tok ved det, so lyt Ettermannen ut med større Leige til Jordeigaren. Men vart Plassarne ervelege, snudde dette seg um: dei vart snart ikkje til aa kjenna att; dei vart ein Gong til so gode. Dette veit eg so vel fraa meg sjølv. Daa eg fekk fast Hang paa Plassen fyre mine Etterkomarar, daa fekk egg Hug til aa arbeida. Mine Fyremenner herjad og herjad si Tid, sovidt det slong Eg grunnad upp att den gamle Aakeren og braut utor Steinen. Han Far saadde tvo Tunnor; eg saadde fem. Men hadde eg setet laus i Tuftom, so hadde eg fulla faret der og raklat all min Dag med Plogen millom Steinom, eg som han. Like eins var det med desse andre Husværom her ikring: dei var ikkje korkje til aa liva elder døy av, so lenge dei laag under Gardom. Men so vart dei lause. No føder kvar av dei ein stor Huslyd og føder godt.

Arbeidstvangen er ei umogeleg Greide: dei lyt leggja han spent ned; det er rein Uppslo. det. Husmennerne gjeng i Garden. Vika etter Vika, fyre seks Skilling Dagen um Vetteren og aatte um Sumaren; ofte heve dei det so strengt, at dei fær ikkje aaboret til rettan Tid heime hjaa seg sjølve. Det kann vera sovidt dei sleng igjenom, solenge dei er orkebyrge: men dei kann Ingenting leggja til Side aat Alderdomen. Naar dei lyt giva upp Plassen, so sit dei att paa berran Bakke: det er ingen Tillegg, som ventar paa dei; Husmannen skulde hava ein Tillegg han ogso, so myket han kunde liva. Husmennerne vert huglause og leide av alt dette; dei tek seg ingen Otte fyre; dei gjeng der «aa lea aa lea» og fær Ingenting ifraa seg: «Vi har inte anna ell Maten, aa da e de de saamaa», segjer dei. Ein framförleg, drivande Kar kann gjera meir aaleine en tri Husmenner; det løner seg ikkje aa

rakla: kludre. *Uppslo:* klar Sag. *aaboret:* høstet. *orkebyrge:* arbeidsføre. *Tillegg:* Pension.

hava dei; det løner seg betre aa leiga. Det kann ein sjaa her upp-i Garden. Der hadde dei ingre Husmenner, berre arbeidde sjølve og leigde. Daa Mannen døydde, selde dei Korn fyre mange Hundrad Spd. fyrr dei fekk tømt alle Bingarne sine.

Fyrr i Tidi stod Sjølvmannen trutt paa Laaven elder hadde annat Arbeid; skulde ein Tenestegut arbeida so hardt, so hadde han byrgt av di. Og so ferdadest dei til Romsdalen etter Sild og tente seg Pengar. Det, som var Bonde i gamle Dagar, so var det Bonde. No vil det vera Storkar. Dei slarkar og slantar og godnar seg — det kjenner kvar seg, um eg ikkje nevner Navn. Og so er dei for store til aa eta i Lag med Arbeidsfolket sitt; det er tvo Bordhald paa einkvar av dei største Gardom her i Gudbrandsdalen ogso. Husmenner og Tenarar et i Kjøkenet; dei Sjølve sit fyre seg sjølve. Naar det var Dansarlag fyrr, var alle ihop, Rike og Ringe. No gjerer Bønderne fine «Baller»; men Fatigfolk maar ikkje i Von tri Mark til slikt; so er dei utsløge; so dansar dei fyre seg sjølve i Hyttom. Slikt set vondt Blod.

Dei trur Stortinget kunde retta paa Alt, naar det berre vilde; men den Aggen, som er komen inni Folk, kann eit Bod fraa Stortinget ikkje døyva; det skal annat til. Men Stortinget heve myket ugjort: Smaamannen heve ingen Rett; det er andre, som raader fyre alt og styrer og steller, som dei sjølve vil; men han skal tena Kongen like vel. Det er største Mengdi av Folket, som er utan all Rett i sitt Land og Fødestad.

Det kann Ingen undrast, um Husmennerne er slike, som dei er, naar dei er soleides medfarne. Det trengst, at det vert Skyrm, so det kann koma upp i Dagen, korleides alt er.

Husmennerne heve ofte stimt og søkt sin Rett. I Skaabu var det mange, som hadde fenget seg Rudningsbrev i gamle Dagar og rudt seg upp Plassar i Aalmenningen. Men daa Utbytnaden kom, gjekk Plassarne inn under Gardarne. Daa gjorde Husmennerne Sak. «Det er ei Sjæl og ei Skjurte, tenkte dei; det fær raaka si Kome». Men dei rauk; for dei hadde kastat burt Rudningsbrevi sine. So fekk dei Plassarne paa si Tid berre; sidan var det opet Ordlag fyre Bøndom att til aa gjera det med Plassom, som dei sjølve vilde, og daa kunde Husmennerne venta

---

byrgt: nok, tilstrækkeligt. *maar i Von:* kan undvære. *utsløg:* udskudt. *skyrm* av skyrma: rive op, ridse. *stima:* tumle, støie. *r. s. Kome:* gaa som det kan. *opet Ordlag:* uhindret Adgang.

seg, at det gjekk som det bar, paa Lag. Han Olav Person Neset vart trættad fraa Plassen av Laargarden. Daa sette han Aamund Gyvervollen upp Klage til Kongen paa hans Olav Maate: «Sorenskriveren til Gudbrandsdalen, velædle Bjerregaard, har forfusket mine Papirer», skreiv han. Han flidde Amtmannen Klaga. Men Amtmannen vardt vond: «Sender du et saadant Skrift til Kongen, sagde han, kan Sorenskriveren blive afsat og miste sit Levebrød. Er det smukt», sagde han og bukkad aat honom Aamund. «Er det smukkare, at ein Husmann misser det, han heve rudt seg upp taa raa Rot», sagde han Aamund.

I 1802 sende Husmennerne i Skaabu eit Bønebrev til Kongen um aa faa gjort Plassarne sjølveigande. Men dei høyrde ikkje meir til det sidan. I 1812 sende dei eit nytt eit paa stemplat Papir. Embættesmenner skreiv paa. Det gjekk fram og attende ei Tid «til Erklæring». Men Ingen visste, kor det vart av det.

I 1813 gjekk det tridje Bønebrevet. Det var Husmenner fraa Hedalen, Vaage, Sel, Skaabu og Fron, som stimde med di. Dei hadde ikkje nokot Møte, berre taladest ved sin imillom. Dei klundrad og skreiv Brevet sjølve, so godt dei var godfør. Eg for til Christiania med det, til Kongen. Det var, med Christian Frederik var Konge. Han var daa paa Lagaardsøyi. Eg talad ved Kongen, som eg no talar ved deg. Eg gjekk igjenom tri Rom, daa kom han fraa det fjorde. Han tok imot Brevet: han for nedetter Sida med Augom. «I maa ikke skrive «beklager» eller «beklageligt», sagde han: I maa skrive «underrette»». Han flidde fraa seg Brevet aat ein, som skulde føra det inn i ein Protekol. «Jeg kan intet svare, sagde han; Ansøgningen maa først sendes Amtmanden til Erklæring». Amtmannen er, han som dei andre, tenkte eg. Han var pratsam og karrad og spurde um mangt: vart det berre Fred, so maatte Folk ikkje vera rædde, men fritt koma med sine «Underretninger». «Gid Herren vilde unde os Freden, saa skal der blive en anden Justis i Norig», sagde han. Han vart berre Maanadskonge. Eg kunde sjaa, eg var i Kongsgarden: det eine ridande Bodet kom og det andre gjekk, i dragende Renn. Det var tridje Lausposten som kom, daa eg strauk att.

---

paa — Maate: paa — Vegne. *karrad:* skarrede.

Bønskriftet vaart kom heimatt «til Erklæring»: det var det sidste, me høyrde gjetet det. I 1821 skreiv Olav Odenmoen til Stortinget. Men dei ensad ikkje Klaga hans helder.

Storknaaparne døyvde ned, det me stimde med, Gong paa Gong. Husmennerne visste altfor litet; dei kunde ikkje skriva, so det hadde nokot Lag. Men so kom Amerika. No stimer dei ikkje lenger; dei tegjer og tenkjer berre paa aa «kaaraa seg ut til Amerika». Kann dei forkovra seg so myket i sin Sveitte og Plaage, so stryk dei. Det minkar med Arbeidsfolk i Bygdom. Storknaaparne held «Raastugu» sin imillom. Det var nyleg eit Bygdemøte, der dei kom til aa talast ved um Husmannsvaaningen. «Me lyt stella oss onnorleides med Husmennom vaare, var det ein som sagde; elder so kann me ikkje bruka Gardarne vaare lenger». «Det er likare, me legg paa dei all den Tyngsla me kann, so dei ikkje fær nokot aa reisa med», var det ein annan som sagde. «Det er ikkje ufallet det», sagde Presten; han var der han ogso.

Men nokot lyt dei gjera, so Bonde og Husmann kann semjast. Det er største Baten fyre Bøndom sjølve; men dei er so inngrodde med det Gamle; «døm vil ha desse Trælann' sine».

Amerika giv Husmennom Tak paa Bønderne. Men no maa dei ikkje taka djupare i Kanna, en so det er att nokot aat dei andre. Det lyt dei hava paa seg lagt. Og annat ottast eg ikkje helder. Min Otte er, at dei skal vera so nedaat-gjorde, at dei er like sæle. Det er verste Sotti, det. Kjerken er tekjen so utor dei, at eg veit ikkje, um dei kann retta seg upp att. Men so er det mange fleir no en fyrr, som heve Liv i aa letta fyre Husmennom, og Storknaaparne lyt hjelpa til. Dei berre døyvde ned og breidde yver og tagde ut fyrr; men no lyt dei opendaga alt sjølve. Amerika er Riset.

Gjeng det ikkje fram, det som no er i Gjerdom, so vil eg aldri meina nokot meir. Det var litet rørt i, daa eg var ung; var eg berre ung att, skulde eg vera ein av dei fyrste til aa vera med, til det vart ei Vend. Men det kjem stundom fyre meg, at alt gjeng meir traudt og daudt i dei sidste Aarom. «Døkk lyt sjaa aat aa faa døkk naagaa meir Magt», sagde han Sjurd Skodal, daa eg kom att fraa Kongen i 1813; «e ha lese so mykjy, at

---

Storknaaparne: Storkakserne. *forkovra:* erhverve. *h. Raastugu:* pleie Raad. *ufallet:* ubekvemt, ubilligt. *semjast:* forliges. *Bate:* Fordel. *ottast:* frygte. *Kjerk:* Livskraft, Energi.

e veit dette gaar inte an», sagde han, «aa de lyt du au veta, som ha lese so pass, som du har». I dei 3—4 sidste Aar er aldri slike Ord aa høyra av ein Gardmann. Dei er rædde Skyrmen og rædde dei, som heve voret motskaptast til aa stima med slikt.

Eg kjenner eg heve vortet gamall; eg kann ikkje skira Snakket mitt. Men det er myket Gud takkande, at ein fær have Vit og Haatt, naar ein er komen so langt frametter Aarom. Eg heve set mang ein Graat; det heve voret mangt aa høyra og mang ein Taare aa sjaa av Husmenner og Enkjor og Fatigfolk. Tenk paa dei Smaa!»

Tord Kvaalsøyenn' var av rein Bondeætt. Bestefar hans var komen fraa Aasmundstad i Kvikne og heitte Tord. Tord Aasmundstad fekk ho Kari Kvaalen i Skaabu. «Det var trongt um Verestad i den Tidi ogso», segjer Tord Kvaalsøyenn'. So fekk dei Lov aa byggja aat seg paa Kvaalsmoen, midt i tjukke Fureskogen. Mange av Stokkom i Stova i Kvaalsøyenn' er hoggne i Tufti, der ho stend. Der laut mange Tre undan, fyrr fyrste Fura fekk Viskerom til aa falla. Det var Meiningi aat Kvaalsmannen, at Heimen skulde vera sjølveigande, fortel Tord Kvaalsøyenn'; men han vart aldri reide til aa brevgjera det: det er Dag til Kvelds, tenkte han. «Men det heve Ingen Brev paa Livet», segjer Tord: han laut til «Byen» med eit stygt Saar han fekk, og kom ikkje heimatt. So vart Kvaalsøyi berre Husmannsplass under Kvaalen.

Torgeir Tordson fekk Heimen etter Far sin. Kona hans heitte likeins Kari; ho var komi fraa Lindsøy i Dovre. Det var godt Arbeidshovud paa Torgeir; han timbrad og laggad og gjorde alt, som var. Torgeir og Kari var Velstandsfolk; men paa Lindsøy gjekk det ut, og Far hennar Kari var jamnan i Kvaalsøyi sidste Tidi han livde. «Det er dyrt Smørret iaar», sagde Torgeir eingong dei sat og aat. «Er det dyrt, so er det byrgt godt au», svarad Lindsøyen og lagde paa aat seg; «eg heve freistat baade ala Smør og eta Smør eg au maata», lagde han att-aat. «Det vart

---

motskapt: utækkelig, modbydelig. *skira:* gjore klar. *haatt:* Sands. *Viskerom:* frit Rum.

forlitet fyr deg lell», sagde Torgeir. Kari Kvaalsøyenn' var Lesar, og Torgeir hadde nokot av same Sveipen. Men det kom Ingen langt med Lesnad i Skaabu. Tett utmed Kvaalsøyenn' er ein Plass, som heiter Rusti. Eingong var det Uaar i Skaabu og «Gamle-Ruste'n» var vanskipad. «Aa ja, me fær takka Gud fyre det som er, me maa'ta», sagde ho Kari. «Nei so» — hogde Ruste'n att-i og svor, «um eg takkar Gud fyre det, som ikkje er lell», sagde han.

Torgeir og Kari hadde mange Born; den eldste av dei var Tord Torgeirson Kvaalsøyenn'. I Attenaars-Alderen, ved det Leitet daa han var til Byen med Bønebrevet fraa Husmennom, fekk han ein Helseknekk, som han laut bera, alt med han var til. Det er ei Sæter under Kvaalen, som heiter Veslefjellet. Eingong var han med paa Veslefjellet og slog. Det var tri Slaattkarar, som gjekk Skaargang. Ein av Sønom i Kvaalen var Fyregangsmann; det var ein Kar, som var baade før og sterk. Etter honom kom Hans Maurstad — «Gamle-Mauren», dei kallad. Hans var berre ein veik liten Tusul; men naar han vart etter, so svingad Fyregangsmannen seg til og gjorde nokre Hogg inn i Skaaren hans. Tord gjekk sidst; han hekk med; men han slog, so han sprengde seg mest. Dei trur, det var den Gongen, han fekk Brokk — som dei so lett fær, dei som fortek seg i Slaatten.

Tord fekk Kona si fraa Sylte i Kvikne; ho heitte Ambjørg. Plassen fekk han tilslutt gjort erveleg. Under hans Ettermann vart Kvaalsøyi sjølveigande; men det sette Tord seg imot.

At Tord var med og rørde upp i Husmannsgreida i 1813, er longe sidan avgløymt. Ingen veit aa fortelja um det, so nær som han sjølv. I 1848 var han med att i Tranerøra; men han sette seg ikkje so langt fram-i daa; han tykte, segjer han, at det var det klokaste. Seinare sette han si Tru til Søren Jaabæk. So kom Johan Sverdrup. «Jaabæks Folketidende» heldt han, fraa ho kom ut og til ho gjekk in att.

Tord var brevsynt og skreiv ei god Hand, alt fraa han var ung. Han var fælt «lovkyndt», er det sagt; han laag fleire Gonger i Trætte, men hadde ikkje Sakførar. Eingong han samraadde seg med Sakførar, tok han paa seg Navnet aat Motparten

---

sveip: Maade, Skik, Manér. *maata*, maa vita: mon vide. *brevsynt:* som kan læse skrift.

sin, er det fortalt, so han fekk lydt ut det han vilde. I Svartekonster gjekk han fyre aa vera den beste nokon visste av. Naar andre hadde manat, so det gjekk galet, var det berre aa faa Tord til aa «binde ihop att». Det veit Folk myket aa fortelja um:

Tord Jakobson Graupeslaaenn', Grannen hans Tord, var svært kunnug i Svarteboki. Han hadde «leget ute» i 1814; daa var han so god, at han heldt av seg Skott: han plukkad Kulorne utor Barmen. Men eingong manad han, so han var ikkje Kar til aa «free det att», og dei laut gjera Bod aat Kvaalsøyenn'. «Daa var det rettugt vondt aat honom Tord, fortalde Tord Kvaalsøyenn' seinare; han laag der og vreid seg, og det gløste og knakad i kvart eit Veggjemot»; men han fekk «stagga det att».

Johans B. i Kvikne hadde lært aa pjaana av Per Skræddarstova, med han var med honom i Skræddarlæra. Eingong narrad Per han til aa ganga paa Kyrkjegarden og «gjera Spursmaal»: for det hadde ein hengt seg der i Bygdi Aaret fyrr. (1839). «Men daa han fekk sjaa Fa'n, vart han galen». Daa strauk dei upp-i Skaabu til Tord med han «Kvat vilde du der», sagde Tord og skjente paa han. Johans hadde nokot uppskrivet: det tok han fraa honom og brende det upp: «Naar du ikkje er likare til aa bruka det, so gjerer du ikkje nokot med di», sagde han. Tord fekk rettleidt paa han, so han fekk att Vitet sitt. Seinare flutte Johans upp-i Skaabu med alle og var i Kvaalsøyenn' hjaa Tord Det var eit Syn aa sjaa, eingong ein Framandkar kom inn til dei: dei laag der halvskrale baade tvo i kvar si Ro, gruvlande paa dei svarte Konster. «Dei lyt nyast upp att, sagde Tord; dei tek ikkje lenger, som dei er». «Det er so ymse med di, sagde Johans; sumt verkar og sumt ikkje» — han var graableik i Andlitet og blaa i Lippom; det rykte og drog han ikring Munnen. «Eg synte honom Fa'n som ein graa Katt; det var daa, han fekk Risten i Lippunn'», hermer dei etter Per Skræddarstova.

Det var ein Gut som kytte og sagde, han aldri var rædd Orm. «Vil du vera med, skal eg syna deg inkunn eg», sagde Tord. Daa dei kom burtpaa Kvaalsmoen, gav Tord seg att; men Guten for ikring og leitad. Dei var daa komne mest burtaat ei «Ormegrein», som er der paa Moen millom Kvaalen og Graupe.

' *free:* frede, stille. *pjaana:* signe, hekse. *med alle:* for Alvor. *nyast upp att:* fornyes.

«Ser du inkunn no», sagde Tord; men han saag Ingen. «Ser du inkunn no», sagde Tord paa nyom, daa det leid paa. Han tok upp att Spursmaalet endaa ein Gong. Daa stak det upp eitt Hovud her og so eitt der, og Guten visste ikkje Ordet av — daa var det Hovud i Hovud alle Stader, so det kvæste rundt ikring han; sume Stader laag dei i digre Klasar — og Guten til Sprangs attende paa berre Livet. «Ber du til sjaa inkunn no», sagde Tord og smaaknislad, med Guten skaut seg tuvmillom, so han skulde ikkje trø paa dei.

Tord talad ofte um Svarteboki, naar eg var der; men det var ikkje alt, dei kallar Svartebok, som er av rette Slaget: «heve du set av dei, som er prentad paa svart med kvite Bokstavar», sagde han. Han trudde snaudt, det var Synd aa bruka «Runebøner», naar ein ikkje gjorde vondt med di. Det er fortalt, at han ofte gjekk til Folk, som laag i Helsotti, og løyste dei av med Svarteboki og annat slikt. Naar han so kom heimatt, brende han det upp; «men det er sumt, sagde han, som det er ikkje godt um, det vil brenna, minder ein sopar nedi Duft av Altarduken».

Tord var viss aa sjaa ved Ting og Kyrkje. Var det daa ein Krull med Folk, daa saag ein gjerne Tord drog seg burtaat, still og varsam, nokot sluten, og lydde, skottande so smaatt ikring seg, til han fekk lagt Øyrat inn aat elder Hovudet smøygt inn i Ringen, sagde Ingenting, berre lydde. Han var medels stor, og før etter Maaten; ljos i Hamliten med blaae Augo og nokot glaae, jamnan berre halvt uppe, naar han saag paa folk.

Eingong eg laag i Kvaalsøyenn' um Natti, kom han upp Troppi og inn att paa Romet mitt seint um Kvelden, daa Folk var aat og kvarad seg. Det var eit og annat han vilde tala um, sagde han. Men fyrst var han burtved Glasi og skottad og lydde, lagde Øyrat inn-aat Dyraglotten, let upp og saag utpaa Gangen, flutte Bordet innaat inste Veggen og sette burtaat eit Par Stolar.

«Han er som Katugla, sagde Folk; han heve Magti si um Natti».

I dei Aar eg kjende han, var han stødt rask og rørug. Han var lett paa Foten, endaa Kroppen var reint vanskapt av Brokk: i Nittiaars Alder trabbat han med meg dei lange Bakkarne uppigjenom aa Graupeslaai; ein einaste Gong vilde Blaastren forsetja han, so han laut kvila: «Eg kjenner eg heve vortet gamall», sagde han Takom-til var han nokot dauvhøyrd, men han saag vel. Han var sterk i Hovudet like til det sidste: eingong eg kom inn til han, hadde han baade Bord og Seng fulle med Blad, som han heldt paa og leitad i — det var «Husmanden» og «Arbeidernes Blad». Han vilde sjaa um det bar ihop att med dei, sagde han. Daa var han 89 Aar gamall. Kona hans hadde fallet burt longe sidan; han for der aaleine i Stova.

Hamlit: Ansigtsfarve.

Tvil og Fritenkjarskap var det som han hadde havt litet med og gjort. Han visste, at slikt var til; men han ventad seg ikkje myket av «Voltære og annor Ureinske», sagde han. I annans Maate var det sjeldan han rørde ved gudelege Ting, og aldri i utrengde Maalet.

Han sat eingong og hadde fortalt um at «Visknut» hadde voret i Kvaalsøyi ein Rykk i 1818 og haldet Samlingar. «Eg var nokot eg ogso i den Tidi», sagde han, «daa eg sat jamsides med Knut paa Samlingom: no er eg kanske den laakaste i heile Kyrkjeaalmugen».

Det var mangt, som laag paa han. Men Eitt var det, som kravde han hardare end alt annat. Det var ei mangslungi Sak, som han hadde vondt fyre aa greida ut, og han baukad med «Mose Lov» og «Kriminalloven» um einannan paa ein so sjølvgjord Maate, at det vart endaa verre aa fylgja honom. Han hadde opnat seg fyre Presten, men Taggen vart sitjande. Det hadde voret svært, um han skulde voret sakad: men sovidt eg kunde sjaa, dømde han rangt um si eigi Framferd og illhugadst i utrengt Maal.

«Det var fælt um eg skulde tent meg Helvite til», sagde han og sette dei halvopne Augo paa meg. Ein Smil stokk ut or Andlitet. Han log.

Det var ein Sundag sidste Sumaren han livde, som Folket i Kvaalsøyi var burte, so Tord var aaleine heime um Dagen. «Det heve fulla voret stusslegt aat deg no Tord», sagde Kona, daa dei kom att um Kvelden. «Aa nei», sagde han; «her er tvo Postilar og ein Bibel og ei Salmebok; dei heve haldet meg med Selskap».

Tord døydde den 8de Marts 1888, tett innpaa 94 Aar gamall. Han var sengjeliggjande i tri Jamdøger, men var ikkje klen større. Han bar seg ei Stund fyre di, at han var «plaagad av vonde Tankar»; men sidan var det berre godt med han: «han las og bad». Det tufsadst stundom fyre honom, naar han hadde sovet; men elles var han ved full Sans og Samling til um Kvelden, som han døydde um Natti. «Gud er naadig; hans Miskundhed varer evindelig», var hans sidste Ord. Han sloknad Klokka millom tvo og tri um Morgonen — stilt, som det sloknar eit Ljos.

Tord hadde ein Son, som var einaste Barn. Han døydde faa Aar fyre Far sin — barnlaus. Kvaalsøyi gjekk aat ei Sidegrein i Ætti.

---

mangslungen: indviklet.

„FØRSTE GANG MODEL".

«Norsk kvindesagsforening» i ærbødighed tilegnet.

Jeg var ivaar oppe i kunstforeningen. Der hang et maleri, som jeg siden ikke har kunnet glemme: en splinter nøgen kvinde, siddende paa en stol, præsenterende sit nøgne legeme for tilskuerne, med hovedet sænket, med ansigtet gjemt i hænderne. Paa seddelen, som var fæstet til maleriet, stod: «Første gang model». Kunstnerens navn saa jeg ikke paa; jeg vilde ikke vide det; ligesaa lidt prisen, som maleriet var takseret til.

Der har vi kvinden i det nittende aarhundrede, emancipationens, frigjørelsens aarhundrede, det aarhundrede, som, siger man, har begyndt at reise kvinden op af hendes fornedrelse og indsætte hende i hendes fulde menneskeværdighed. Ja vist er hun frigjort, ja vist er hun løftet op til ære og værdighed, som hun sidder der med hovedet sænket og ansigtet gjemt og den grinagtige paaskrift paa sig: «Første gang model»! O, du nittende aarhundrede, hvor du kan være satirisk over din egen ynkelighed!

Hun skammer sig, stakkar! Hun eier noget, som heder blufærdighed. Hun fik den i arv fra sin mor og bedstemor og oldemor og tipoldemor og alle tiptip . . . oldemødrene opigjennem tiden lige op til mor Eva. Hvert nyt slegtled overtog den arv, øged den og overlod den saa til slegten, som kom efter. Den var en del af det, man kaldte kultur. Ja, for før i tiden blev det regnet med til kultur at skjule visse dele af sit legeme, og det blev regnet til raahed at vise dem frem. For kvinden gjaldt denne blufærdighed for noget mere end bare kultur; den blev agtet for hendes vern og værge ligeoverfor manden; den blev agtet for hendes ære. Den blev derfor hegnet om med særlig alvor og pleiet med særlig omhyggelighed. Derved vokste den sig stadig dybere og dybere ind i hendes indre, gjennemtrængte hende mere og mere med fine nerver, saa hun blev stadig finere og ømtaaligere for enhver krænkende beskuelse. Og nu sidder hun der splinter nøgen for manden; han staar foran hende med lorgnetten paa næsen, fikserer hende,

fikserer hvert eneste lem, hver eneste plet paa hendes nøgne legeme, opfanger hende i hendes nøgenhed, fæster hende paa lærredet, præsenterer hende for den gloende almenhed, præsenterer hende for de gloende herrer, som med fornøielse trækker lorgnetten op, fikserer hende, ser og *nyder*, nyder hendes legeme og nyder de kvaler, hun udstaar ved at gjennembores af mandens blik.

«*Første* gang model». Netop. Første gang model: hovedet sænket og hænderne for ansigtet. Anden gang model: hænderne borte fra ansigtet. Tredje gang model: hovedet løftet: hun ser ham freidig — frekt vil nogle sige — ind i øinene. Nu, det er dog ikke saa vist. En kvindes blufærdighed kan være forfærdelig seiglivet. Arme kvinde, som skal sidde model med en seiglivet blufærdighed! Gang paa gang lever hun den første gangs rædsler op igjen. Dog, — utvivlsomt svagere for hver gang. Blufærdigheden maa dø; der er ikke tale om andet. En mands blik paa en kvindes nøgne legeme er en dolk, for hvilken selv den mest seiglivede blufærdighed tilsidst *maa* bide i græsset.

Det er det hun føler! Hun føler, der er noget i hende, som dør, og dette noget er hendes inderste væsen, — kvinden. Derfor sænker hun hovedet som blomsten, der visner. Derfor gjemmer hun ansigtet, forsøger ligesom at værge sig. Stakkar! Hvad nytter det vel at gjemme *ansigtet?* Det var noget andet, som skulde gjemmes.

Men skabningens herre nyder. Hvad er vel kvinden til uden til mandens fornøielse? Og her — sidde model for en maler, hænges op i et kunstgalleri, beskues af kunstkjendere — hvad større ære kan blive kvinden til del? Sandelig hun bør kysse paa haanden og takke som Jeppe paa Bjerget, da han takked degnen for, at han gjorde hans ringe hus den ære at . . .

«Norsk kvindesagsforening» bør kjøbe dette maleri. Det kan tjene som indledningsforedrag for følgende diskussionsemner: 1) Hvorlangt er vi komne? 2) Hvorlangt har vi igjen?

— X —

INDLEDNING TIL FORELÆSNINGER OVER ETHIK.

Af M. J. Monrad.

(Medens jeg naturligvis ved, at stemmen fra mit katheder ikke rækker langt og ikke betyder stort, har jeg, ved her at meddele dette i begyndelsen af indeværende semester holdte indlednings-foredrag, villet give ogsaa et fjernere publikum en antydning af aanden og tendensen i den lære, jeg forkynder og altid har forkyndt, og saaledes ialfald vise min gode vilje).

Vi kommer nu til den i flere henseender vigtigste del af filosofien, *ethiken* eller videnskaben om menneskets bestemmelse, dets viljeliv og handlinger, saadanne som disse bør være. Den er som en slutsten eller ialfald et slags afslutning, hvor resultatet skal drages af den hele øvrige betragtning, og afgiver paa en maade en prøve paa det heles væsentlige karakter. Ikke uden grund siger Cicero, at «ved bestemmelsen af det høieste gode er alt i filosofien bestemt»[1]). Det er først her, at filosofien hæver sig til en *livsfilosofie*, at et virkeligt *livssyn* udfolder sig for os. Thi det er just menneskets liv, dets stræben og formaal, der er ethikens gjenstand. Man kan saaledes ogsaa sige, at ethiken fortrinsvis er den *menneskelige* videnskab, idet den handler netop om *mennesket som saadant*, det der gjør mennesket til menneske, eller nærmere det, hvorved mennesket gjør sig selv til menneske. Thi det er just eiendommeligt for mennesket, at det tilsidst maa gjøre sig selv til det, det skal være, medens ethvert naturvæsen umiddelbart er og bliver, hvad det skal være. Saaledes er der kun for mennesket en ethik, for naturen er der ingen. Den beror paa, at mennesket har frihed og selvbestemmelse, og man kan gjerne sige, at ethiken væsentlig er en *udvikling af frihedens begreb.*

---

[1]) Summo bono constituto, in philosophia constituta sunt omnia. Cic. de finibus V. 15.

Det kommer saaledes an paa, om den hele filosofiske betragtning af tilværelsen er saadan, at den lader rum for menneskets selvbestemmelse og frihed, om den ikke nedsænker mennesket i naturens blinde nødvendighed og lader dets bestemmelse kun være en naturbestemthed. Paa den sidste maade fremkommer en ethik, som ikke er ethik, men kun et slags menneskets fysik eller naturhistorie.

Paa den hele verdensanskuelse beror det altaa, hvorvidt en virkelig til sit navn svarende ethik deraf skal kunne udvikles, eller med andre ord: hvorvidt man skal kunne tænke sig menneskets liv og bestemmelse paa en menneskeværdig maade.

Der gives i det hele to modsatte verdensanskuelser, som optræder i mange afskygninger og med mere eller mindre gjennemført konsekvens; men grundmodsætningen er denne, om man sætter *tanken og fornuften* som det principale, som tilværelsens grund og øiemed, eller man antager en *oprindelig for tanken fremmed realitet* som liggende i bunden for alt tilværende. Man kalder disse synsmaader *idealisme* og *realisme*.

Efter den første synsmaade har alt en fornuftig bestemmelse, hvoraf og hvorfor det er til. For alt tilværende ligger en fornuftig tanke til grund, som gjør tingen til, hvad den er, og bestemmer, hvad den skal være: al realitet er i sit inderste væsen realisation af en tanke, og er saaledes et led af en alt gjennemtrængende og styrende (først og sidst guddommelig) fornuft. Vi kan tilføie, at dette ogsaa er betingelsen for, at det tilværende kan fattes af den menneskelige tanke, og at al sandheds erkjendelse beror derpaa. Thi tanken fatter overhoved kun, hvad der er ensartet med den selv, hvad der selv er tanke: i ethvert tilfælde er tanken, erkjendelsen kun *sand*, forsaavidt den stemmer overens med sin gjenstand; var denne sidste altsaa ikke tanke, men i sit inderste væsen fremmed for tanken, saa vilde erkjendelsen deraf netop ikke stemme med gjenstanden, og følgelig umuligt kunne være sand.

Og idet en idealistisk grundanskuelse saaledes først gjør en sandheds-erkjendelse mulig, vil den samme ogsaa føre til begrebet om en fornuftig vilje og handling. Ligesom ethvert naturvæsen, har da ogsaa mennesket en fornuftig bestemmelse, et øiemed, det skal stræbe at naa, en tanke, det skal realisere, kun med den væsentlige forskjel, at denne fornuftige tanke skal være det bevidst, og dets bestemmelse skal søges naaet med dets vilje, dets frie

handling. Dets handlinger, overhoved dets væsentlige livsudvikling skal derfor ledes af tanke og fornuft, være en realisation af tanke, ikke et uvilkaarligt resultat af tilfælde eller blind naturnødvendighed. Paa denne maade bliver der da rum for en *ethisk* bevidsthed, en bevidsthed om menneskets bestemmelse, om det maal, det gjennem sit liv og handlinger skal stræbe at naa, en bevidsthed, der vistnok nærmest kan have troens og følelsens form, men tilsidst dog maa udvikles til en ethisk videnskab.

Omvendt vil den, som i bevidsthed om sin frihed har sin vilje idethele rettet mod et høiere, almengyldigt, af fornuften bestemt maal, ogsaa være tilbøielig til at se den hele tilværelse som i sig tankefyldt, som udgaaende fra og stilende mod en fornuftig bestemmelse, som da heller ikke kan staa absolut fremmed for den menneskelige erkjendelse. Med andre ord: han vil, med klarere eller dunklere bevidsthed, med mere eller mindre gjennemført konsekvens sigte, ligesom praktisk mod et *ideal,* saaledes theoretisk mod *ideen,* idethele staa paa idealistisk bund, nære en *idealistisk* verdensanskuelse.

Den verdensanskuelse derimod, der har sit navn af, at den som tilværelsens første og sidste grund antager en af tanken og fornuften uafhængig og denne modsat eller ialfald for denne oprindelig fremmed *res* (ting) eller realitet, vil naturligvis, idet den sætter tilværelsen udenfor tanken og fornuften, ligesaavel sætte tanken og fornuften udenfor tilværelsen. Enhver tænkende betragtning af en gjenstand bliver saaledes en blot subjektiv proces, der staar i et ydre og tilfældigt forhold til gjenstanden, og ialfald kun vilkaarligt og til en formel orientering ser tanke og fornuft *ind* i sagen, uden konsekvent at turde tillægge den nogen grund i sagen selv eller virkelig objectiv gyldighed. En virkelig *sand* erkjendelse, hvor altsaa tanken skulde stemme overens med, have sin grund i gjenstanden, bliver umulig, og man maa konsekvent ende i *skepticisme,* eller den overbevisning, at man ingen sandhed kan erkjende, ei hvad noget *er,* men idethøieste, hvad der *synes* at være. Og *det* vil blive den menneskelige betragtning, der kommer nærmest til sandheden, der bliver ligesaa tankeløs, som dens gjenstand antages at være.

Dog til denne dybeste bevidsthed om sig selv og sin yderste konsekvens, en gjennemført skepticisme, naar den realistiske grundanskuelse kun sjelden og kun i sine høieste, mest filosofisk

anlagte spidser. Sædvanligvis dvæler den ved en betragtning af gjenstanden, den antagne realitet, som den *bona fide* mener at erkjende, og lader sig nøie med blot at afklæde denne enhver oprindelig tankebestemmelse, al oprindelig og iboende fornuft. Da tingene altsaa ikke tænkes at udgaa fra eller indeholde tanke, viser de sig idethele som tilfældighedens eller en blind nødvendigheds verk. Og selv denne nødvendighed kan ikke være nogen indre eller i sagens natur grundet, men ialfald kun en subjektiv tanke- eller forestillings-nødvendighed, der egentlig har intet med sagen at skaffe, og de *love,* hvorefter visse fænomener synes at ordne sig, beror, hvor de ikke er blot identiske eller tautologiske sætninger, kun paa en tilsyneladende overensstemmelse eller lighed mellem en mangfoldighed af gjenstande eller kjendsgjerninger, som man for bekvemmeligheds skyld grupperer i visse klasser og giver visse almindelige navne. Den moderne, idealismen modsatte realisme kommer saaledes konsekvent til at bunde i den synsmaade, som middelalderen i modsætning til hin tids realisme kaldte *nominalisme.*

Forfølger man konsekvensen til en anden side, saa viser det sig, at den realitet, der skal være uden tanke og saaledes ikke heller kan assimileres og tilegnes af den menneskelige tanke, kun kan være gjenstand for den sanselige erfaring, og som saadan i sin sidste grund *materiel, materie.* Ja den menneskelige tanke bliver selv betragtet som væsentlig materiel, som en akcidentel modifikation eller bevægelse af materien. Den realistiske grundanskuelse vil saaledes let glide over i materialisme, hvilket ogsaa tænkemaadernes historie paa mange punkter bekræfter.

Da tingene saaledes ikke antages at udgaa fra en til grund liggende fornuftig tanke, som hvis realisation de kan betragtes, men blot umiddelbart og faktisk *er til,* kan man naturligvis heller ikke tillægge dem nogen fornuftig bestemmelse, *hvorfor* de er til, noget øiemed eller maal, der er dem foresat. Idet alt kun er til af tilfælde eller blind nødvendighed, vil alt naturligvis ogsaa blive og virke det, hvortil det af tilfælde og blind nødvendighed føres. Der kan da heller ikke være tale om en *menneskets bestemmelse,* altsaa heller ikke om nogen moral eller ethik, saadan som vi i begyndelsen har bestemt dette begreb, ikke om nogen norm for menneskets vilje og handlinger, ei om noget, som mennesket *bør* ville eller gjøre. Mennesket er ialfald kun et naturvæsen, som alle de øvrige, der kun ledes af tilfælde og blinde naturdrifter;

den *fornuft*, det synes at have fremfor de øvrige, er en uvæsentlig tilgift, der ingenlunde tør opstille det noget maal, men i det høieste kan tjene som et middel til, at drifterne desto fuldstændigere og mere uhindret kan fyldestgjøres. Menneskelivet bliver væsentlig kun en naturproces, tilsidst en mekanisk bevægelse, der med nødvendighed følger fysiske love, og videnskaben om menneskelivet — den nu saakaldte ethik — maa indskrænke sig til en iagttagelse af, hvorledes det ifølge disse love faktisk viser sig, kan ikke stille mennesket noget selvstændigt maal for dets stræben, har igrunden intet krav til mennesket. Det er en blødagtig moral dette, en ufrihedens lære; mennesket er vilje- og ansvarsløst, og givet til pris blot for naturdrifter og ydre omstændigheder, som ikke staar i dets magt. Og om en saadan «ethik» end indlader sig — igrunden ved en inkonsekvens — paa at give praktiske forholdsregler og anvisning til at handle saa eller saa, saa er dette i det høieste kun et slags teknisk veiledning til maaske sikrest og lettest at naa, hvad den umiddelbare naturdrift kræver, altsaa kun en omvei, hvorunder naturens herredømme og menneskets uselvstændighed et øieblik kan dølge sig.

Men medens en saadan umandig, blødagtig moral, der lammer al virkelig viljekraft og selvstændighed, løsslipper alle umiddelbare drifter og tilsidst fører til usedelighed, er et følgerigtigt udslag af en realistisk-materialistisk verdensanskuelse, der i det hele miskjender tankens og fornuftens betydning: saa finder her ogsaa en tilbagevirkning sted, idet den slappe moral og egoismens eller lysternes herredømme omvendt begunstiger en materialistisk opfatelse af tilværelsen overhoved. Thi mennesket er nu — enten det vil eller ikke — et fornuftvæsen, og den fornuft, hvis sande betydning det ikke anerkjender, og hvis herredømme det søger at unddrage sig, gjør sig dog uvilkaarlig i det mindste formelt gjældende, og det søger dog gjerne at give sine handlinger, hvor meget disse end bestemmes af fornuftløse drifter, et skin af fornuftighed og paa en maade at begrunde dem i en mere omfattende sammenhæng, et slags theori. Man kan med grund sige, at alskens materialistiske eller overfladisk-realistiske anskuelser neppe vilde have havt en saadan frodig fremvekst og udbredelse, som vi erfarer, hvis ikke moralsk slaphed og letfærdighed deri havde søgt en støtte og en begrundelse, hvormed den mente at kunne forsvare sig for sig selv og for andre.

Saaledes sees ogsaa fra denne side vigtigheden af en sund og i sandhed frisindet ethisk anskuelse, idet alene en saadan kan bestaa med en konsekvent fornuftig betragtning af tilværelsen i det hele, en virkelig, klar sandhedserkjendelse, medens en ufri, i drifternes baand hildet ethisk synsmaade forgifter erkjendelsen i bund og grund og giver aanden til pris for de mest omfattende vildfarelser.

En ethisk videnskab, der i sandhed fortjener dette navn, er maaske endog af særegen vigtighed i vor tid, da usunde ethiske anskuelser har større udbredelse og indflydelse, end nogensinde før. Immoralitet og laster, navnlig egoisme og utøilet sanselighed, har vistnok til alle tider altformeget gaaet i svang, men neppe nogensinde før er de optraadte saa aabenbart og trodsende, med en saadan doktrinær fordring paa berettigelse, som nuomstunder, idet de søger en støtte i visse tilsyneladende filosofiske theorier og kan væbne sig med videnskabelige autoriteter af ikke liden anseelse — theorier, der dels benegte den menneskelige frihed og ansvarlighed og betragter last og forbrydelse kun som en fysisk sygdom, dels forkynder egoisme og drifternes herredømme som menneskets egentlige bestemmelse og betegner forestillingen om pligt og et høiere aandeligt formaal som en «illusion». (Nogle, t. ex. Stuart Mill, anser vistnok denne «illusion» for gavnlig, ja næsten uundværlig; men det er jo klart, at den maa forsvinde, jo mere man bliver oplyst om, at det er en illusion). Naar slige lærdomme lyder ned fra videnskabens tilsyneladende høider, om end i begyndelsen kun i esoterisk form og for en mindre kreds, saa vil de dog efterhaanden trænge ud til en større almenhed og der finde saameget mere gjenklang, som de mødes af menneskets naturlige egoisme og sanselighed, som derved desto mere opmuntres og befæstes. Vi erfarer mere end nok deraf fra alle kanter. Men desto mere magtpaaliggende er det, at en sund og grundig ethisk indsigt kan danne en modvegt herimod, magtpaaliggende, at der gives grundige forskere, der kan gaa til sagens dybe tankekilder og derfra øse en styrkende og støttende indvielse for sundere synsmaader, navnlig at der fra de akademiske lærestole forkyndes en grundig og i sandhed frisindet lære. Thi den akademiske ungdom, der jo skal staa i midtpunktet af folkets aandsdannelse, er fortrinsvis bestemt til at være et formidlende mellemled mellem den strengere videnskabelige forskning og den bredere folkelige oplysning. Og de synsmaader og grundsætninger, som den i den mest modtagelige alder har tilegnet sig, skal inderligt besjæle dens følgende liv og virken og derfra som fra en lyskjerne straale ud i mindre eller større kredse af det omgivende samfund.

GRUNDTVIG OG SPENCER SOM SKOLEMÆND.

Af Matias Skard.

XV.

Idet Grundtvig bemerker, at skolen maa tage sigte ikke blot paa «forstand og eftertanke», men paa «det hele menneske», betegner han høiskolen som «en friskole for de *voksne*» med det maal «baade at vække, nære og klare en *høiere* betragtning af menneskelivet» i almindelighed og ens eget folks liv i særdeleshed. «At vække, nære og oplyse det menneskeliv, man hos den *danske* ungdom tør og maa forudsætte, det er den dansk-folkelige høiskoles eneste øiemed». Fandtes ikke de naturlige forudsætninger, vilde intet stræv hjælpe. «Folkeoplysning og folkedannelse er en stor kunst; . . . men enhver kunst . . . maa for at lykkes komme naturen til hjælp og vente langt mere af den end af sig selv»; derfor maa høiskolen være saadan, at den «i ingen henseende vil undertrykke, omskabe eller forvandle den danske folkenatur, men i alle maader, saa vidt og saa godt som muligt, komme den til hjælp, saa den vinder baade kraft og mod, lys og leilighed til efter sine egne naturlove at bevæge, udvikle og udfolde sig». Heraf bestemmes stoffet, heraf bestemmes formen. Undervisningen skal gaa ud ifra livet, følge livets egne veie og tjene livet. «Paa enhver folkelig høiskole . . . maatte man da betragte folket og fædrelandet ikke fra lærdommens eller læreskolens, men fra livets, og det folkelivets side, saa man levende sætter sig ind i dets midte med alle dets naturlige betingelser, forskjellige stillinger, krav og virksomheder, og saa da efter, hvad det er for et bekjendtskab med fædrelandet og alt dets tilhørende, som baade er muligt og ønskeligt, gavnligt og glædeligt for alle dem, der i grunden elsker fædrelandet og er begavede som folk flest. Kun da vilde man være vis paa baade at tiltale folket i det hele, naar man talte levende derom paa dets eget modersmaal, og enten det blev et flygtigt eller varigt indtryk, man gjorde, dog altid at gjøre det fra den rette side til folkets

og rigets bedste». Da nu høiskolen ikke er for børn, men for *voksne,* og det for *alle* voksne, maa den «stile langt høiere, end der uden grov misregning kan stiles med børnene», og dens stof bliver, «hvad der er eller dog kan være *fælles for hele folket*».

Men denne dannelse og oplysning maa meddeles saaledes, at høiskolen ikke som de andre skoler røver de unge lysten til deres jevne, praktiske dont, men netop søger den med større glæde og kraft, hug og dug. Som det faste udgangspunkt var det derfor ogsaa ønskeligt, «at alle de ungersvende, som kom der, allerede kjendte en syssel i livet, som de havde lyst og leilighed til, og hvad høiskolen allenfalds maa arbeide paa, er, at enhver kan vinde tilbage til sin dont med forhøiet lyst, med klaret blik over de menneskelige og borgerlige forhold, især i hans fædreland, og med oplivet glædelig følelse af det folkelige fællesskab, der gjør delagtig i alt det store og gode, der hidtil blev og herefter skal blive udrettet af folket, man tilhører». Det gjælder da «fremfor alt at oplive og styrke den lige saa forædlende og opløftende som berooligende folke-følelse og fædrelands-kjærlighed».

Saaledes har folkehøiskolens fader fra første færd seet dens stilling og sat dens maal: den skal være en human-*folkelig* dannelsesanstalt for folkets hele mængde, som den human-*klassiske* er det for det lille udvalg, som har leilighed til en lang skolegang. Den er ikke en folkeudgave, et tarveligt udtog, af den lærde skole; den er paa sit omraade selvstændig. Naar den lærde skole fører de unge til møde med det almenmenneskelige aandsliv gjennem dets latinske og græske udtryk og saaledes vil formidle almendannelse, saa fører folkehøiskolen de unge til møde med det samme almen menneskelige aandsliv, men i dets folkelige hjemlige form og vil derigjennem formidle et ligesaa selvstændigt og fuldlødigt dannelsesforhold.

For skolens virksomhed optrækker Grundtvig kun grundlinjerne. Det andet var nu ikke nærmest hans kald; desuden mener han, at en saadan fri aandelig virksomhed ikke forud kan foreskrives og beskrives. «Hvad nu indretningen af den danske høiskole angaar, da kan jeg egentlig slet ikke indlade mig derpaa — skriver han i 1838 —, da det gaar med alt levende menneskeligt som med os, der maa fødes først, før man ved, hvilken hue, der vil passe til vort hoved, end sige da, hvor høit et maal vi vil faa, og hvad vi med tiden kan lære, saa jeg skulde

ikke engang nævnt det, naar vi ikke ved skolerne for døden var blevne saa forvænte, at vi næsten slet ikke kan tænke os en skole, hvis levnetsløb ei er beskrevet, før det begynder, hvad ypperlig lader sig gjøre med den «boglige kunst», der bestaar i at lære et vist antal gloser og regler udenad, og paa sit høieste i at ransage og efterligne saa faste og stendøde ting, som bøgerne er, men lader sig umulig anvende ved livs-udviklingen, der udelukker stilstand, og kan ei følge andre regler end naturlovene, eller ved livsoplysningen, der maa rette sig efter livet, som det virkelig forefindes».

XVI.

Imidlertid har han dog med forbehold af al ønskelig frihed ogsaa her givet grunddragene. Hvad nu vedkommer undervisningsemnerne paa den folkelige høiskole, saa staar selvfølgelig *modersmaalet* øverst, «da modersmaalet i al menneskelig uddannelse, lige til den allerhøieste, har en afgjørende vigtighed». Desuden er modersmaalet under det fremmedes herredømme sørgelig vanskjøttet, og heri er en stor fare, da «et folks modersmaal er det levende udtryk for dets hele eiendommelighed, saa alt, hvad man kalder originalitet hos et folks største lys, har ogsaa sin livsrod i modersmaalet. Derfor er det folkelivet fra øverst til nederst, som staar paa spil, naar et folks modersmaal ringeagtes, undertrykkes og nedværdiges til kun at bruges om haandgribeligheder og hverdagsting» og i skolen misbruges til at slæbe det fremmede ind (sammenlign norskens stilling hos os over for det fremmede skrift- og kultursprog). I saa maade maa man derfor ogsaa slutte med, «hvad vi kalder at trække folk op til os i vor luftige tomhed, i stedet for at nedsænke os i folkets livsfylde». Men det er da ikke gjennem «grammatik og stilemageri», man skal levendegjøre og dygtiggjøre ungdommen i, med og paa modersmaalet. «Det følger nemlig af sig selv, at i et levende skolevæsen har forskrifterne, som i det døde skolevæsen agtes for alt, lidet eller intet at betyde, saa den danske høiskoles velgjørende indflydelse beror derpaa, at den faar *levende dannemænd*, som kan sit modersmaal og elsker sit fædreland, til *ledere* og *lærere*». *Folkeviser, ordsprog* og *mundheld* hører da med sit billedsprog først og fremst til de sprogskatte, som skal optages og afstøves, og «da nu viserne kun levende kan optages og bringes paa bane i sang, saa er virke-

lige danske sangere de danske sproghjælpere, høiskolen allermindst kan undvære». Idet hele maa digtningen og digterne med; thi «modersmaalet findes samlet hos hine naturlige prester og profeter, som skaldene er», «skaldene, der i hvert land er folkeaandens fødte prester», og for et virkelig folkeligt livs trivsel kræves der da «en levende fortsat, stadig og udbredt vekselvirkning mellem dem og folket, altsaa en betimelig grundet, folkelig høiskole, hvor kunsten kom den alderssvage folkenatur til hjælp. ei ved at ville omskabe den efter de lærdes griller eller fremmede forbilleder og ei ved noget slags kvaksalveri, men ved at indlede de naturlige safter i hele legemet, som ved en underlig forknyttelse afsondrede sig, men ved en ligesaa vidunderlig styrelse kan vende tilbage, saalænge folkeaanden i det «vingede ord» endnu omsvæver os. Mig blev det givet at opdage *den store naturlov for aandens virkning og forplantelse,* og at se den stadfæstet saa vel i det daglige liv, som i slegtens store levnetsløb». Og saa vil nok benyttelsen af literaturen i det hele følge i naturens orden.

Det næste er *fædrelandets historie*, der folkelig talt er «hverken mere eller mindre end fædrenes eftermæle. altsaa den levende fortælling fra mund til mund og fra slegt til slegt om det merkværdigste, der tildrog sig i og med fædrelandet». Her gjælder det selvfølgelig at stille de unge levende for øie det, hvori folkets aand og eiendommelighed aabenbarer sig, og da kommer *oldsagnene* til ogsaa at faa sin store betydning; langt fra at være «ren historiske» er de «brudstykker af ældgamle historisk-poetiske viser og kvæder, som vi langt heller maatte ønsket at have i deres oprindelige skikkelse og forplante dem»; thi «eftersom disse gamle minder selv i sin opløste tilstand kan tiltale og fornøie folket, saa skal de det ogsaa, ei blot fordi det er folkets arv og eie, men ogsaa fordi det er til uberegneligt gavn, vækker og nærer den levende følelse af vort folkelige fællesskabs høie ælde og giver en levende forestilling om folkets ædle blod, store anlæg og kraftige ungdom, der spaar en anderledes vis, ærværdig, virksom og glad alderdom end den, vi længe ei blot gik imøde, men stræbte med flid at indpode i vore uskyldige børn»; og her maa vi huske paa, at «det er umuligt og en stor forraadelse, i grunden et stygt bedrag, om vi giver folket vore koldsindige betragtninger over fædrelandets historie i stedet for den varme strøm af stamfædrenes eftermæle».

Dernæst kommer *fædrelandets statistik*, eller som Grundtvig

kalder det: «Danmarks speil», «et billede langt mindre af «stilstanden» end af «rørelsen» i fædrelandet», vidt forskjelligt fra det «ramtyske tabelvæsen» og «Vilhelm erobrerens dommedagsbog». Det gjælder om et billede af livsvilkaarene og livsrørelsen i landet, saaledes som det bedst kunde meddeles, naar læreren var «en livlig og vel oplyst dannemand, som havde bereist fædrelandet med aabne øine, kjendte baade landets fugle, folk og fæ, men brød sig lidet om at tælle dem, saa helst kornet og kornblomsterne hver for sig, men brugte dog hverken tøndemaal eller bismervegt til skjønheden, folkekraften og folkevellet, havde sat sig ind i det særegne baade hos sjællandsfar og jyde, bornholmer og mønbo, og sat sig ind i allehaande sysler, som folket driver; thi naar han saa tillige, som altid maa forudsættes, kunde sit modersmaal godt og elskede sit fædreland, da kunde han paa mangfoldige maader fornøie ungdommen og vække hos de bedre hoveder en opmerksomhed og eftertanke, der ingenlunde vilde være ufrugtbar; men ogsaa uden en saadan fugl Føniks vil der kunne gjøres meget for ungdommens levende fædrelandskundskab, naar lederne blot forstaar at sætte dens egne kræfter og kundskaber i bevægelse og virksomhed»; her kommer da ogsaa det sterkt i betragtning, at man ved høiskolen vil have samlet lærelysten ungdom fra de forskjellige egne.

Videre har man *fædrelandets statsforfatning.* «Det er paa høi tid, at en dansk høiskole sætter vor forfatning i sit rette lys; thi fra begge sider (saavel den saakaldte konservative som den saakaldte liberale) stræber man daglig mere at formørke den».

Endelig har vi saa *fædrelandets lovgivning* og *dets administrative og kommunale forhold.*

Som et væsentligt tilknytningsled til livet og virkeligheden vil han gjerne ved skolen have et udmerket veldrevet gaardsbrug, og han saa den tillige gjerne «omringet af verksteder, hvor alle haandverk dreves udmerket godt», da det for hvert levende menneske er en glæde at se den raske bevægelse af menneskelivet i mangfoldige og gavnlige retninger, som man med et ord kalder driftighed, og for ungdommen vilde det være til uberegneligt gavn, baade at hver kunde se sin syssel drevet mesterlig, og at have den levende mangfoldighed for øie, hvorpaa deres forstandige ledere altid vilde henvende deres opmerksomhed. Noget saadant formoder jeg ogsaa vilde være en af betingelserne for det levende foredrag af «fædrelandets statistik» paa den danske høiskole».

For resten bør der ved høiskolen «saa vidt muligt findes leilighed til at lære baade fremmede sprog, matematik, historie og alt, hvad enkeltmanden enten for nyttens eller fornøielsens skyld fandt lyst og stunder til at lægge sig efter». Men dette betegner han udtrykkelig som bisag, «fordi det nuomstunder netop er den store anstødssten paa skole-veien til forstand paa livet, at man over det enkelte lettelig glemmer det hele, over de adskilte baner det fælles bedste, eller sprænger dog sig selv for at gjøre umuligheder».

XVII.

Allerede under fremstillingen af læreemnerne har der fremskimtet enkelte vink om undervisnings*maaden*. Imidlertid er dette punkt saa væsentligt, at det fortjener lidt nærmere omtale.

Foreløbig er der to omstændigheder at merke: høiskolen er for *voksne*, og den skal ikke give lærlingerne adgang til visse stillinger; den sigter kun paa almen dannelse og dygtiggjørelse for livet og søges af fri drift. Derfor er den i sin undervisning paa forhaand løst ifra en række bagtanker og hensyn, som vore skoler ellers til større eller mindre pædagogisk skade føler sig bundne af. Den kan i sin undervisning helt og udelt sigte paa udviklingen for livet uden hensyn til de aandelige færdigheder, som er afgjørende ved en skoleprøve, men kanske temmelig værdiløse i det virkelige liv.

Her gjør da Grundtvigs *aandelig-realistiske* skolesyn sig gjældende med fuld styrke. Den gamle skole «begynder med bogstaver og ender med bogkundskab» og søger altid mere eller mindre helt og bevidst vidnesbyrdet — og derfor ogsaa maalet — for sin virksomhed i evnen til at kunne det, som staar i en del bøger. Imod dette stiller Grundtvig kjendskab til virkeligheden. Dette kjendskab som middel til at vække kjærlighed til den, forstaaelse af den og dermed hug og dug til at lægge sin kraft ind i den. For Grundtvig er skolens maal og lykkelige udbytte øget kjærlighed, forstand paa livet, viljekraft og handledygtighed. At undervisningen *er* kundskabsmeddelelse, ved han helt vel; men dens maal er at gjøre sin gjerning i den unge, give dannelsestilvekst, og saa faar man hukommelsesmæssig opbevare mere eller mindre alt efter anlæg og forudsætninger; man faar «lade hænge ved, hvad der kan, lade hver nyde, som han nemmer». Det er derfor ogsaa «klart nok, at bøger og alt, hvad der ligner dem, skulde spille saa liden en

rolle som muligt paa den folkelige høiskole». «Det har nemlig slet ingen nød med noget folk i vore dage, hos hvem modersmaalet oplives til i tale og sang at oplyse og forlyste den letnemme ungdom, ingen nød, at bøger paa modersmaalet, som minder om, tydelig udvikler og grundig stadfæster, hvad øret hørte, og hjertet har kjært, at saadanne bøger skulde der enten ringeagtes eller fattes velvillige, taknemmelige og forstandige læsere».

Det gjælder da at *meddele* kundskab om virkeligheden, og først og fremst om menneskelivet som aandens høieste udtryk. Og ifølge hele Grundtvigs syn er da det særlige middel «munden, som dog vel af Gud er bedre skabt, end nogen pen af mesterhaand kan skjæres, til at føre ordet». Hvor lærlingens trang og lærerens evne mødes, der taler læreren, og lærlingen hører, frit, saa han kan lade ordet sænke sig saa dybt og virke saa sterkt, som han har hjerte og forstand til. Man har ført sterke ord om, at saaledes vil det hele kun blive en leg, uden grundighed, uden alvorligt arbeide og uden varig, virkelig frugt — idet man vistnok har glemt, at paa samme legende maade (skulde der ialfald) holdes skole hver søndag i alle kristenhedens kirker[1]). Hvad der ikke er for simpelt for guden, er det dog vel heller ikke for studen.

For høiskolelærlingen er der saa tillige adgang til spørgsmaal og samtale om det meddelte. Dette betegner Grundtvig ved den sætning, at stoffet maa «ei behandles som gjenstand for en død og ufrugtbar kundskab, men lægges for dagen i levende vekselvirkning», «da folket hverken er bøger i skindbind eller en matematisk størrelse eller et dødt begreb, men et stort, borgerligt selskab af levende mennesker, der trænger til en fri og levende vekselvirkning under veiledning af de bedst erfarne».

Men høiskolens frie samliv og levende vekselvirkning mellem voksne, interesserede mennesker er saa grundforskjellig fra alle de eksamensforberedelsesanstalter, man har kaldt skole, at den vanskelig lader sig forklare til virkelig forstaaelse for den, som ikke har havt leilighed til at se den, og endda mindre for dem, hvis fordom hindrer dem fra at *ville* se den.

Høiskoletanken var baade ny nok og stor nok til at vække modstand og kalde paa fordommen. Men kanske netop modstan-

---

[1]) Det samme gjælder selvfølgelig universitetet, forsaavidt professorerne hæver sig til andet end at «diktere forelæsninger» og forberede til eksamen og det derpaa beroende «visse levebrød».

dernes færd har givet den aller størst anerkjendelse. For det første kjæmper man ikke med den energi og fanatisme mod, hvad man anser for ubetydeligt, og dernæst søger man ikke at kappes med nogen i, hvad man anser for ondt. Men høiskolens modstandere har gjort begge dele. Angrebene behøver kun at nævnes. Konkurrenceforsøgene skal jeg derimod lidt nærmere antyde.

Allerede straks Grundtvig begyndte at komme frem med sin tanke om en almendannelsesskole for det almindelige folks ungdom, kjendte hans modstandere, at her forelaa et væsentligt omraade, og snart havde man tanken om at nedkonkurrere denne demokratiske, folkestyrede, frie ungdomsskole gjennem tilsvarende, statsoprettede og statsstyrede skoler. Det første forsøg i den retning var, saavidt jeg ved, det danske martsministeriums forresten dødfødte saakaldte «amtsskoler» 1848. Da høiskolen her i landet tog fart i 60—70-aarene, var ogsaa snart nogen af dens modstandere færdige med et lignende forsøg. De optog selve Grundtvigs ungdomsskoletanke og tog forresten fra høiskolen baade virkemidler og virkemaade, saalangt det lod sig gjøre, naar man ikke vilde optage selve frihedens grundtanke. Derved blev amtsskolen vistnok «helvti mann og helvti baat», en mellemting mellem dannelsesskole og kundskabsskole, mellem ungdomssskole og barneskole; men gjennem den er det engang for alle officielt fastslaaet, at landets ungdom ikke mere maa lades uden adgang til almendannelsesskole. I Sverige er tanken paa tilsvarende ungdomsskole bleven en magt, og i Finland holder den paa at blive det. I kraft af Grundtvigs geniale syn gaar saaledes Norden paa dette omraade i spidsen i den europæiske pædagogiks udvikling — og det paa egte nordisk, folkelig grund.

XVIII.

Dog, endnu er der et omraade af Grundtvigs skoletanker, som vi ialfald kortelig maa pege paa. Vi har seet, hvorledes han ud af sin livsopfatning har krævet barneskolen omstøbt efter virkelighedens krav og naturlovene, saa den mest muligt maatte ligne det virkelige liv, hvad han paa et punkt udtrykker saaledes: «Den eneste gode drengeskole for borgerlivet, jeg har nogen forestilling om, er dygtige og driftige borgeres huse, hvor drengene kan faa baade lyst til syslerne, de siden skal drive, og greb paa dem, medens al indespærring i skolastiske forbedringshuse er for

det virksomme borgerliv den rene fordærvelse: indpodning af kjælenskab, dovenskab, ubehjælpsomhed, bogorme-væsen og alle borgerlige udyder». Denne hans store ærbødighed for det virkelige liv som den store, egentlige læremester har da ogsaa affødt folkehøiskoletanken, tanken paa en ungdomsskole for hvermand, for borgeren. Dog Grundtvigs tanke gaar videre, han finder den videnskabelige drengeskole, grundlagt paa latin eller paa matematik, at være en uting ogsaa for de vordende embedsmænd, «der for i sandhed at være duelige og gavnlige maa ligesaavel være folkelige som kongelige» og trænger «at elske og kjende fædrelandet og dets forfatning med de bedste», hvorfor de godt behøver at slippe for «bogorme-væsenet, afsondring fra folket, tilsidesættelse af modersmaalet og forgudelse af de latinske skrifter», men derimod «paa høiskolen komme i levende berørelse og vekselvirkning med en del jevnaldrende, som ikke kan andet end modersmaalet, men kjender af erfaring langt anderledes til en større eller mindre del af fædrelandet, folke- og borgerlivet, end det findes beskrevet i nogen bog». Og han mener, at eftersom den folkelige dannelse kommer til magt, vil den ogsaa kræve og afføde en folkeligere og mere praktisk embedsuddannelse, «der paa det nøieste forbindes med den folkelige og optager den i sig». I det hele hævder han livets, virkelighedens ret og gjør gjennemgaaende indsigelse mod den overhaandtagende teoretiske, boglige uddannelse, der truer med tilsidst at skulle kræve saa langvarige bogstudier over livet, og hvorledes man gavnligst og glædeligst kan leve det, at man bliver fremmed for selve livets virkelighed, og at snart sagt baade livskraften og levealderen opsluges af teoretisk forberedelse til at leve livet. Fra denne side seet tør kanske Grundtvigs sterke ord «skolen for døden» være et træffende udtryk for en skjæbnesvanger sandhed, og det bliver forstaaeligt, hvorledes han dybt greben af sorg og harme i menneskelivets navn kunde indbefatte hele dette væsen under sin daglige frasigelse af djævelen og alle hans gjerninger og alt hans væsen.

Men Grundtvig fører sin tanke til tops paa skolens omraade; hans livsanskuelse stiller ogsaa sine krav til *videnskaben og den videnskabelige høiskole.*

«Sand vidskab er for os *menneskelivets oplysning og forklaring*», og den videnskabelige høiskole er da for «menneskelivets udvikling og forklaring i dets gaadefulde dybde og herlige mangfoldighed»,

og «da det visselig ikke er af bøgerne eller af blækhornet, men af folkelivet, al levende videnskabelighed drager sin næring», maa den lærde dannelse «langt fra at bestride den folkelige eller skyde den fra sig stræbe at indeslutte den i sig . . . ei blot udvortes . . . men ogsaa indvortes». Forskjellen mellem disse to er ikke, at det videnskabelige er latin og algebra, det folkelige modersmaal eller andet levende sprog og reguladetri, men at «det videnskabelige har alt det timelige til gjenstand, med oplysning og klarhed til nærmeste maal, det populære eller folkelige har derimod kun det nærværende til gjenstand, med brugbarhed og virksomhed til nærmeste maal, mens begge dele for at være levende mennesker værdige og nyttige maa betragte alt fra livets synspunkt og stræbe at sætte det i livets tjeneste». Denne skilsmissse, langt fra at udelukke, forudsætter og kræver netop «levende vekselvirkning, banlyser den daarskab at opofre livet for bogkundskab, modersmaalet for døde sprog og folket for skolemestrene».

Og i dette store arbeide for menneskelivets udvikling og forklaring har alle folk sin gjerning; thi «ethvert folk, der har en eiendommelig, omfattende og udviklet literatur, har ogsaa en egen filosofi, følgelig en egen videnskabelighed, kjendelig paa det lys, hvori den stræber at sætte menneskenaturen, dens kræfter, bestræbelser og endelige maal».

Der trænges da en videnskabelig høiskole for *matematiken*, *naturvidenskaberne* og *de historiske videnskaber*. Skjønt matematik og naturkundskab vistnok hører med baade i den folkelige og embedsmandslige uddannelse, kan de nemlig der ikke udtømmes, og «baade for sin mangfoldige praktiske anvendelighed og for den indsigt i naturens hemmeligheder, de enten giver eller dog spaar og lover, fortjener de alle hovedfolks opmerksomhed». Ligeledes med de historiske videnskaber, «som er endnu langt mere praktisk anvendelige og dels giver, dels spaar og lover en langt dybere indsigt i naturen og hele menneske-udviklingen». Hid hører da ogsaa sprogene, selv de døde, ja endog latinen; thi «saaledes vil nordboen ogsaa først ret drage fordel af latinen, naar ingen træller for den, men nogle faa ad gangen behersker den og nøder den til at trælle for os». Nogle faa ja; thi «grundig lærdom og altomfattende videnskabelighed, langt fra at kunne være enten «barnelærdom» eller flere tusindes sag af hver million, kan kun i forhold

drives af *nogle faa* til enhver tid, som med udmerkede anlæg dertil opofrer en kraftig manddom og rørig alderdom».

Forberedelsen til den videnskabelige høiskole tænker han sig da heller ikke gjennem disse «drengeskoler», der forbereder alle børn «videnskabelig», «slaar alle vore skoledrenge, vilde og tamme, over en læst, skjærer alle hoveder, opvakte hoveder, kjød-hoveder, kaal-hoveder, regne-hoveder, rokke-hoveder og heste-hoveder over en kam og i syttenaars-alderen lader dem, saa vidt muligt, alle sige det samme om, hvad der skal staa i al verdens bøger om alle mulige ting».

Nei, «livet danner», og Grundtvig ønsker de unge «under en nyttig, men let virksomhed opvoksede til fuld besiddelse af sin sjæls og legems kræfter», «opvoksede, saa vidt muligt, i deres hjemstavn og Guds frie natur, i levende vekselvirkning med folket, oplærte til en eller anden i det daglige liv nyttig syssel, saa at selv de, der fra barns ben syntes bedst skabte til hovedbrud, dog ogsaa havde lært at bruge sine hænder, og at faa eller ingen faldt paa at besøge den videnskabelige høiskole, uden de, der alt havde udmerket sig paa den folkelige».

Saaledes bliver der levende sammenhæng fra nederst til øverst, og videnskabeligheden fremstaar som blomsten paa det folkelige kundskabstræ.

Slig ligger Grundtvigs skoleopfatning for os i sine grunddrag. Den er paa en gang udtrykket for hans historisk-kristelige livsanskuelse og fremskridtstankerne i samtidens skolehistoriske udvikling. Det er «*den store naturlov for aandens virkning og forplantelse*», han har søgt og med genial evne grebet. Derfor kan ogsaa hans pædagogiske eiendommelighed og betydning nærmest betegnes som *realisme paa det aandelige omraade.*

Skolehistorisk er hans stilling denne: han er Rousseaus og Pestalozzis *lige*mand i sin hævdelse af det *naturlige* i den menneskelige udvikling, Rousseaus *mod*mand og Pestalozzis *over*mand i sin fastholden af det *overnaturlige* og Comenius' værdige *efter*mand, som han i sin kamp mod alt det *unaturlige* sammensmelter det *naturlige* og det *overnaturlige* i en *helstøbt, natursvarende, kristelig pædagogik.*

(Forts.)

FRIEDRICH NIETZSCHE.

II.

Vi staar nu ved den *tredje periode* af Nietzsches forfatterskab (1882—89), den *originale* periode, da han ikke længer er disipel af nogen person eller retning, men giver sig selv, fremstiller en af hans eget indre fremvokset livs- og verdensbetragtning. Vi gjenfinder deri ganske vist betydningsfulde elementer, som er hentet fra de foregaaende stadier i hans udvikling. Fra den Wagner-schopenhauerske periode gjenoptager han den sterke betoning af det naturgivnes ret ligeoverfor intellektualismen og den dermed sammenhængende genidyrkelse. Den dionysiske rus kommer atter til ære og værdighed. Fra den positivistiske periode beholder han udviklingslæren som udgangspunkt. Men disse udenfra hentede elementer knyttes sammen og faar en overbygning, hvorved det hele fremtræder som et aldeles nyt system, født ud af Nietzsches eget inderste væsen.

Det eiendommelige i dette systems tilblivelse og karakter har Lou Salomé skisseret paa følgende maade: «Vi vil se, i kraft af hvilken selvskuffelse og hemmelig list Nietzsche endelig løser sit livs tragiske conflict, — conflicten at trænge til Gud og alligevel maatte fornegte Gud. Først danner han med længselsdrukken fantasi, i drømme og henrykkelser, paa visionær vis, det mystiske overmenneskeideal, og derpaa, for at redde sig for sig selv, søger han med et umaadeligt sprang at identificere sig selv med dette ideal. Saa bliver han tilsidst til en dobbeltskikkelse: halvt et sygt, lidende menneske, halvt et forløst leende overmenneske. Det ene er han som skabning, det andet som skaber, det ene som virkelighed, det andet som mystisk tænkt overvirkelighed. Men ofte, naar man lytter til hans taler derom, føler man med gru, at han fremstiller som gjenstand for tilbedelse, hvad der i sandhed heller ikke for ham eksisterer, og man mindes hans ord: «Hvem ved, om ikke hidindtil i alle store tilfælde netop det samme tildrog sig: at mængden tilbad en Gud — og at guden kun var et stakkels offerdyr».

Denne skildring er aldeles træffende. Motivet, som driver systemet frem, er tørsten, den uslukkelige tørst efter en absolut livsværdi, en Gud. Forgjæves havde han søgt ham baade i kunsten og i videnskaben; nu er han funden; guden er Nietzsche selv, ikke den syge dekadent Nietzsche, — han gaar tilgrunde, — nei, den Nietzsche, som i fantasiens mystiske verden stiger frigjort op fra dekadenten Nietzsche, ligesom Føniks stiger op fra sin aske, og som med haanlatter trodser baade sygdom, vanvid og død. Enhver vil nok føle, at vi her nærmer os vanvidet. Men det er et vanvid saa storartet, at det søger sin lige. At fremstille det i dets enkeltheder har sine store vanskeligheder. Tanketraaden taber sig ofte i mystiske dunkelheder. Vi gjør dog et forsøg.

Nietzsches verker i denne periode er: 1. «*Also sprach Zarathustra*», et slags prosadigt i 4 bind; sidste bind er det sidste arbeide, vi har fra hans haand; 2. «*Jenseits von gut und böse, vorspiel einer philosophie der zukunft*» (1886). 3. «*Zur genealogie der moral*» (1887). 4. *Der fall Wagner* (1888). 5. *Götterdämmerung oder wie man mit dem hammer philosophirt*» (1889).

Hvad det gjælder om for Nietzsche, er altsaa at finde en absolut livsværdi. I positivismen havde han ikke fundet nogen saadan — disse «wirklichkeits-philosophaster» med deres «jahrmarkts-buntheit» og «lappenhaftigkeit»! Dette ad empirisk vei at lede frem nogle brokker af saakaldt «sandhed» og nøie sig dermed var ham i længden altfor tarveligt; det var ikke til at *leve* paa. Og *leve* gjælder det dog i grunden ene og alene om: *livet* har al ret, sandheden ingen, uden forsaavidt som den tjener livet. Men isaafald har ogsaa usandheden ret. «Sæt, at vi vil sandhed: hvorfor ikke usandhed? og uvished? selv uvidenhed?» «Hvad tvinger os overhovedet til den antagelse, at der gives en væsentlig modsætning mellem «sandt» og «falskt»? «En doms falskhed er os endnu ingen indvending mod en dom; — spørgsmaalet er, hvorvidt den fremmer livet, opholder livet». «Trods alt værd, som kan tilkomme det sande, det sandrue, var det muligt, at vi maatte tilskrive skinnet, viljen til bedrag — — og begjærligheden et for alt liv høiere og principiellere værd. Det var endog muligt, at det, som udgjør hine gode og høiagtede tings værdi, netop bestod i, at de er beslegtede, sammenknyttede, sammenhegtede, maaske endog væsenslige med hine slemme, tilsyneladende modsatte ting».

Her foreligger altsaa et fuldstændigt brudd ikke blot med

positivismen, men med al moral, i grunden ogsaa med al videnskab, forsaavidt som den vil bestemme og beherske livet. Dertil er den udygtig.

Hvorledes skal man saa finde nogen absolut livsværdi? Jo, livet har den værdi, som mennesket selv *vil,* det skal have. Nogen «sandhed» gives der ikke, men, — som L. Salomé vistnok rigtig udtrykker Nietzsches mening, — «ved et magtsprog, ved en viljeakt bliver der lagt ind i tingene en betydning, som de i og for sig ikke har». Ved sin vilje skaber mennesket selv sig sin verden. Naturligvis ikke hverdagsmennesket, — fabrikvaren; -- nei —, geniet, den sande filosof, han, der er ligesom kvintessensen af alt liv, det heles kraftextrakt. «De egentlige filosofer er befalingsmænd og lovgivere. De siger: Saa *skal* det være! De bestemmer menneskets hvorhen? og hvortil? De griber med skabende haand efter fremtiden. Deres erkjendelse er *skabelse*; deres skabelse er en lovgivning; deres vilje til sandhed er en *vilje til magt*». De paatrykker altsaa ved sin viljes magt livet sit præg. Deres filosofi «skaber altid verden efter deres billede: den kan ikke andet». «Jeg, Plato, *er* verden». Dermed bestemmer de ogsaa livets værdi. Dog, nogen absolut livsværdi tilveiebringes ikke, saalænge disse «kulturens cæsariske tugtemestere og kraftmennesker» kommer og gaar under udviklingens løb uden at naa absolut betydning. Deres rækker — og dermed den hele verdensudvikling — maa naa sin fuldendelse i *overmennesket*, universalgeniet, der optager den hele udvikling i sig og giver den forklaret tilbage. Ethvert geni er en ansamling af livskraft, opsparet gjennem lange tider: denne opsparede livskraft bryder i geniet frem og giver livet præg og betydning for lange tider. Geniet er altsaa saavel fortidens afslutning som fremtidens skaber. Man tænke sig nu et geni, som ikke ligt andre genier besidder genialitet bare paa et enkelt gebet; man tænke sig et geni, som har optaget i sig al opsparet livskraft i slegten, alt, som nogensinde har levet og virket i den, som derfor overskuer og sammenfatter slegtens hele fortid — «den hele linie menneske ligetil ham selv» — og som endelig med sin kraftvilje bestemmer udviklingens retning og maal for *al* fremtid, paatrykker alle ting en *eviggyldig* betygning — dette geni er overmennesket. I overmennesket er altsaa den absolute livsværdi.

Spørgsmaalet bliver da: hvorledes udvikler overmennesket sig af slegten? Vi maa her kaste et blik paa Nietzsches udviklingslære. Udgangspunktet er menneske*dyret*. Mennesket begyndte

som rovdyr. For dette rovdyr skabte saa kulturen et bur. Den tvang de vilde rovdyrinstinkter tilbage, negted dem lov til at styrte sig over andre, og drev dem indad mod menneskets eget indre. Dette indre fik derved «dybde, bredde, høide», men det blev tillige arnestedet for «den største og uhyggeligste sygdom, som menneskeheden indtil den dag idag ikke er helbredet for: menneskets lidelse *af sig selv*», dets indre spaltning ved at leve i strid med sin oprindelige naturgrund, dets kvalfulde uro ved at være sønderrevet af vilde, med hinanden kjæmpende lyster og lidenskaber. Denne sygdom er under kulturudviklingen blevet forværret næsten til det ulægelige ved religion, moral og intellektualisme, som allesammen har fornegtet livsinstinktet til fordel for et asketisk ideal, som religionen har kaldt «Gud», moralen, «dyd» intellektualismen «sandhed». Alt dette har været unatur, haarde, stramme tøiler, som blev lagt paa menneskets oprindelige rovdyrnatur, kunstige dæmninger, som blev bygget mod denne naturs drifter og lidenskaber. Dog var denne unatur nødvendig. Det var en haard lang skole, menneskedyret maatte gjennemgaa for at lære *at ville*. «Det kunde kun ske ved en lang, haard tvang, hvori dets vilje ligesom under slag og straf opdroges til myndighed. Saaledes lærte mennesket at have en længere og dybere vilje end det glemsomme, øieblikkets impulser undergivne dyr. Det lærte at staa inde for sin vilje; det blev det dyr, «das versprechen darf». Dette udviklingstrin repræsenterer først tilfulde geniet, kraftmennesket, som præger livet med sin vilje, fordi en lang fortids opsamlede stof af vilje, drift og lidenskab er samlet i ham og kommer til udbrud gjennem ham. Denne kraftvilje har ubetinget ret til at gjøre sig gjældende. I den pulserer livet rigt og fuldt, og livet alene har ret. Viljekraften er det eneste moralske, selv om den ytrer sig i forbrydelser; — «forbrydertypen er det sterke menneskes type under ugunstige betingelser»; — ja, selv om den underkuer andre og tramper dem i støvet. Det, man nu kalder moral, er intet andet end en opfindelse af de svage og undertrykte. For at hevne sig paa sine herrer, har de kaldt det «ondt», som de saa hos sine herrer; de modsatte egenskaber (medlidenhed, barmhjertighed etc.) har de kaldt «gode». Kristendommen er i grunden intet andet end en hevn, jødedommen har taget over den antikke verden. I modsætning til denne slavemoral med alle dens affødninger: medynk med de svage, sympathi med de undertrykte, demokrati,

arbeidervenlighed, kvindemancipation etc., — hvilket altsammen er ynkelige fostere af slavemoralen, — opstilles herremoralen, viljekraftens eneret til at gjøre sig fuldt ud gjældende. Napoleon er idealet af en saadan herskernatur. Slige naturer trænger vi for at udrydde alt, som det moderne menneskes slavenatur har opelsket af moralske hensyn og blødagtige rørelser. I slige naturer er oplagret, hvad aarhundreder har samlet af viljekraft og livsinstinkt; i dem kommer det oplagrede livsstof til udbrud og befrugter fremtiden. Det, som trænges nu, efterat aartusenders unaturlige tvang har tæmmet og tugtet menneskedyret saaledes, at dets rovdyrinstinkter er blevet til vilje, det er, at alt ryddes væk, som kan kaldes «askese», hvad enten den skriver sig fra religion og moral eller fra en fladbundet intellektualisme og dens moderne affødninger. Det «naturlige» menneskes foragtede, frygtede og mishandlede drifter og lidenskaber maa igjen komme til sin ret. Livet maa sprenge alle skranker og dæmninger, hvormed det er blevet indsnævret; det maa ytre sig frit: det maa strømme ud og gjøre sig gjældende med fuld uhemmet og uhindret kraft. Det er betingelsen for, at det kan naa sit maal — overmennesket.

Nietzsche bliver i almindelighed opfattet, som om han ansaa den hensynsløse viljekraftige egoisme, han kræver frihed for, som *maalet* for menneskets udvikling. Man gjør i almindelighed kraftmennesket, som trodser sin vilje igjennem, tramper den svage ned og tvinger verden under sig, til ét med overmennesket. Der forekommer ogsaa en mangfoldighed af ytringer, som synes at give denne opfattelse ret. Den er dog utvivlsomt en misforstaaelse. Man maa overhovedet vogte sig for uden videre at gjøre hver enkelt af Nietzsches aforismer til led i hans system. Meget ofte kaster han ligesom i trods sine tanker ud saaledes tilspidsede og overdrevne, at vil man sætte dem som de staar der ind i systemet, kommer de i bestemt modsigelse med andre ligesaa skarpt tilspidsede ytringer i modsat retning. Han forfølger jo med sine verker et ganske andet maal end det at fremstille et logisk gjennemtænkt og afrundet læresystem. For læresystemerne — ikke mindst de filosofiske — nærer han suveræn foragt. Han vil først og fremst vække, egge, saare, drive, jage det moderne menneske til fuld livsenergi.

Det er klart, som ogsaa Lou Salomé paapeger, at den løsslupne egoisme, som Nietzsche prædiker, og som han giver lov til

at sprenge alle skranker, som religion, moral og kultur har reist, ikke for ham er det endelige maal, overmennesket, men kun middelet, den vei, ad hvilket maalet skal naas, den nødvendige forudsætning for, at overmennesket kan blive til. Vi befinder os med hin egoisme endnu paa ren menneskelig grund. Kraftmennesket, som trodser sin vilje igjennem og tvinger verden til at danse efter sin pibe, er endnu kun et menneske, rigtig et egte menneske, med menneskets oprindelige rovdyrnatur potenseret til energisk og uimodstaaelig virkende vilje. Men *Nietzsches overmenneske er ikke længer menneske.* Nietzsches overmenneske er et væsen, som engang har været menneske og ikke er det længer, men er gaat tilgrunde og ved at gaa tilgrunde er blevet et væsen af ganske anden art: — Gud.

«Mennesket, siger Nietzsche, er en line, knyttet mellem dyr og overmenneske, — en line over en afgrund . . . Det store ved mennesket er, at det er en bro, ikke et maal; det, som kan elskes hos mennesket, er, at det er en *overgang,* som tillige er en *undergang*».

Nietzsche standser derfor ikke ved kraftmennesket, som utøilet følger sine egoistiske lidenskaber. Han giver kun disse lidenskaber frit raaderum, forat mennesket kan udvikle og udfolde hele sin livskraft og viljeenergi til «noget fuldkomment, endeligt, lykkeligt, mægtigt, triumferende» og saa — ofre sig, vende sig mod sig selv med hele sin potenserede viljeenergis grumhed, knuse sig selv under alle et offerdyrs lidelser; derved først fremkommer overmennesket. «Mennesket er noget, som maa overvindes; og derfor skal du elske dine dyder, ti du vil gaa tilgrunde ved dem». «Hvor er dog det lyn, som skal slikke eder med sin tunge? Hvor er det vanvid, hvormed I maa blive podet? Se, jeg lærer eder overmennesket; han er dette lyn; han er dette vanvid».

Dette punkt hos Nietzsche, som for ham utvivlsomt har været det store centralpunkt, hvorom hans aand uafladelig har kredset i hine aar, da den langsomt nærmed sig den afgrund, han med gru saa foran sig, er i en merkværdig grad overseet af hans eftersnakkere. Det er hans venindes store fortjeneste at have draget det frem og stillet det i saa klar belysning, som her er muligt.

Vi maa spørge: hvorfra har Nietzsche denne vidunderlige tanke: menneskets fornyelse til guddommelig herlighed gjennem ofringen af sig selv? Ganske vist har han det forsaavidt fra sig selv, som vi tydelig kan se, at han paa denne maade har søgt at

kaste et forklarelsens straaleskjær over sin egen ulykkelige skjæbne. Dog forekommer det mig umuligt andet, end at der jo maa have dæmret for hans blik et billede, som han ganske vist ikke *vilde* se paa, men som dog i løndom svæved forbi ham, billedet af ham som netop ad selvofringens vei naaed frem til guddommelig herlighed, og som har sagt: den, som hader sit liv i denne verden, skal bevare det til et evigt liv.

Dog maa det indrømmes, at det offer, hvorved Nietzsche lader overmennesket blive til, er af en ganske anden art end Kristi offer. Det er vanskeligt at danne sig nogen rigtig klar forestilling om, hvorledes han har tænkt sig dette. Overhovedet — jo dybere vi søger at trænge ind i hans tankeverden, des mere indhyller den sig for os i mystisk dunkelhed. Lou Salomé fremstiller hans opfatning af dette punkt saaledes: «Han vilde ved at løse alle de vildeste drifter bringe mennesket i en tilstand, hvori den egoistiske selvnydelse ved overmaal og overdrivelse bliver til en lidelse af ens eget jeg. Ud af en saadan lidelses kval skulde vokse frem en grændseløs overmægtig længsel efter ens egen modsætning, — den sterkes, umaadeliges, heftiges længsel efter det ømme, maadeholdne, milde; hæslighedens og de mørke begjærligheders længsel efter skjønheden og den lyse renhed, — det plagede, af sine vilde drifter besatte menneskes længsel efter sin Gud. Nietzsche holdt det for muligt, at ud af en slig sindstilstand kunde dens modsætning bryde frem ved affektens overvældende styrke».

Tanken skulde altsaa være denne: ved fuldt ud at følge sin ubændige viljeenergi skal mennesket nyde sig selv saaledes til overmaal, at det bliver sig selv en uudholdelig lidelse; det dyriske, som er og bliver dets naturs mørke urgrund, bliver det en væmmelse, som det kaster fra sig i uendelig himmelstormende længsel efter dets modsætning; denne længsel tvinger da ved sin umaadelige energi frem det, den griber efter: dyret i mennesket dør, og det staar der som den lyse rene gudeskikkelse.

Saameget er klart, at det offer, her er tale om, ikke er af etisk, men af æstetisk art. Det er ikke kjærligheden, som ofrer sig selv for at frelse andre. Det er heller ikke ens onde jeg, som ofres for det godes skyld. Det er mennesket, som væmmes for sig selv og tilintetgjør sig selv. Saaledes bliver det overmenneske. Men hvad er saa dette overmenneske? Vi maa holde alle vore forestillinger om etisk fuldkommenhed og hellighed borte. Nietzsche

befinder sig «jenseits von gut und böse». Men der er en modsætning, som eksisterer ogsaa for ham, det er modsætningen mellem skjøn og hæslig, fornem og simpel. Overmennesket er den fornemme plastiske skjønhed i forklaret idealitet, det mest fuldendte kunstverk, nogen digter eller billedhugger har drømt om, et kunstverk saa fint og skjært, at det kaster et forklarelsens straaleskjær over den hele tilværelse. «Ingen kræver jeg saaledes skjønhed af, som netop af dig», siger Zarathustra til kraftmennesket; «men netop for helten er det *skjønne* det sværeste af alt. Uopnaaelig er det skjønne for enhver heftig vilje. Dette nemlig er sjælens hemmelighed: først, naar helten har forladt den, nærmer overhelten sig den — *i drømme.* I salig drøm stammer den da: — en skygge kom til mig — det stilleste og letteste af alt kom — til mig! Overmenneskets skjønhed kom til mig som skygge». — Det er antikkens drøm om forløsning ved kunst, som vi her har for os i en ny og eiendommelig skikkelse. Det er en ny udgave af den græske tragedie, hvori den dionysiske rus er overgangen til den apolloniske klarhed og formfuldendthed.

Vi har hermed dog endnu ikke trængt tilbunds i Nietzsches overmenneskemystik. L. Salomé har draget frem en tanke, som synes at være ganske overseet af andre, men som efter hendes paastand har været hans tankebygnings baade fundament og krone, tanken om *alle tings evige gjentagelse.* I «Frøhliche wissenschaft» udtaler han denne tanke saaledes: «Hvad, om en dag eller nat en dæmon sneg sig efter dig i din ensomste ensomhed og sagde til dig: «Dette liv, saaledes som du nu lever og har levet det, vil du endnu en gang og endnu utallige gange maatte leve, og der vil ikke være noget nyt deri, men enhver smerte og enhver lyst og enhver tanke og suk og alt usigelig lidet og stort i dit liv maa komme igjen og alt i samme rækkefølge — og ligesaa denne edderkop og dette maaneskin mellem træerne og dette øieblik og jeg selv. Tilværelsens evige timeglas vil altid paany dreies om og du med det — støvgran af støv» vilde du ikke kaste dig ned og skjære tænder og forbande den dæmon, som talte slig til dig? Eller har du engang oplevet et uhyre øieblik, da du vilde svare: «Du er en Gud og aldrig hørte jeg noget guddommeligere»? Hvis hin tanke fik magt over dig, den vilde forvandle, maaske knuse dig; det spørgsmaal ved enhver anledning: vil du dette nok engang og utallige gange? vilde ligge paa dine handlinger som det tungeste lod». Denne

tanke synes at have grebet ham med en næsten dæmonisk magt. Han vred sig under den. «Uforglemmelige, skriver hans veninde, er mig de timer, hvori han først anbetroed mig dette som en hemmelighed «som noget, han grued for; kun med sagte stemme og alle tegn paa den dybeste forfærdelse talte han derom». Den tanke, at han skulde leve sit kvalfulde liv op igjen og op igjen i det uendelige, opfyldte ham med usigelig rædsel. Alligevel gav han sig mere og mere hen til denne tanke. Den blev hans religion; dette — trods al indre gru og gysen — at sige da capo, evig da capo til livet, det lidelsesfulde kvalfulde liv, blev hans kultus, den eneste hellige morallov, han kjendte.

Denne tanke var da for ham ligesom det springbret, hvorfra han styrtede sig ind i sine overmenneskedrømme. Alene saaledes blev livets sig uafladelig gjentagende kredsløb udholdeligt for ham. Alene saaledes fik det en mening og et maal, som gav kraft til freidig og glad at sige da capo til livet, det i sig selv saa kvalfulde liv. Dette da capo er den heroiske daad, hvorved mennesket atter og atter hæver sig op over sig selv til overmenneskelig herlighed, «das ideal des übermüthigsten, lebendigsten und weltbejahensten menschen».

Her viser det sig klart, hvor individuelt begrundet Nietzsches filosofi er. Den hele tankebygning er i grunden intet andet end en umaadelig kraftanstrengelse, han gjør for, uden at have nogen Gud at støtte sig til, at finde sig tilrette med en kvalfuld tilværelse, overvinde dens kval og forvandle den til jublende fryd. Følgelig er det mere end en tankebygning; det er en lidende menneskesjæls indre liv. Nietzsche lever sin overmenneskefilosofi. Med andre ord: han søger at løfte sig selv op til overmenneskets sollyse høider. Han drømmer, at han selv er overmennesket. Hans filosofi er et ulykkeligt menneskes forsøg paa ved egen kraft at hæve sig op over tilværelsens kval i overmenneskelig triumf og glæde. Livet viser os ikke saa sjelden forsøg af lignende art, men neppe nogensinde noget saa originalt og majestætisk som Nietzsches. Paa denne maade bliver Nietzsche i grunden et dobbelt væsen. Han er den arme ensomme lidende dekadent, som uhjelpelig synker dybere og dybere ned mod vanviddets rædsomme afgrund. Men op over dekadenten, som gaar til grunde, hæver overmennesket Nietzsche sig i stolt triumf: fra den overmenneskelige høide gyder han et skjønhedens straaleskjær over tilværelsen.

Det sidste er betydningen af den mystiske digtning: Also sprach Zarathustra. Zarathustra er Nietzsches overmenneskelige jeg. «Nietzsches teorier, skriver L. Salomé, er alle udstrømmet af selvforløsningstrangen, af længselen efter at give sit dybt bevægede og kvalfulde indre hint holdepunkt, som den troende har i sin Gud. Denne vældige trang tiltvang sig tilsidst tilfredsstillelse; den skabte guden eller dog et guddommeligt overvæsen, hvori hans eget væsens modbillede blev objektiveret og forklaret. Den dobbeltskikkelse, Nietzsche dermed gav sig selv, og hvori han betragted sig selv som en «anden», er legemliggjort i hans Zarathustra, vandrer i ham ligesom paa egne ben».

Jo mere hans aand nærmed sig vanviddets skyggeverden, des mere hengav han sig til disse overmenneskedrømme. Han betragtede sig selv som «det medium, hvorved alle tiders evighed bliver sig selv og sin betydning bevidst», ja, «som selve den incarnerede menneskehedsgenius, i hvilken fortiden løser al fremtids gaade for nutiden». Hans lidelser var intet andet end fødselsveer; «han følte sig som en, der gik tilgrunde til bedste for en nyskabelse, der skulde forløse verden». Som det store universalgeni rummed han fortiden i sig. «Jeg har, hvad mig selv angaar, opdaget, at den hele menneske- og dyriskhed, ja al følende tilværelses urtid og fortid i mig «fortdichtet, fortliebt, forthasst, fortschliesst». Gjennem ham taler de forgangne aarhundreder. Derfor er Zarathustradigtningen «en bog saa dyb, saa fremmed, at det at have forstaaet, d. e. oplevet, seks sætninger af den, er at have været løftet op i en høiere orden af dødelige». I et nyt skrift «Umwerthung aller werthe» vilde han saa som det over al tid ophøiede, alt omfattende overmenneske give de nye love for en ny tilværelse; men det skrift blev aldrig fuldendt og er ikke udgivet.

Imidlertid nærmed den nat sig mere og mere, som længe havde hængt truende over ham. Han saa den komme og føied ogsaa den ind i sit system. Allerede tidlig havde han grublet over vanviddets betydning som en mulig kilde til erkjendelse. «Næsten overalt», siger han i «Fröhliche wissenschaft», «er det vanviddet, som baner vei for en ny tanke og bryder en hædret skiks eller overtros ban. . . . For alle hine overlegne mennesker, som uimodstaaelig droges til at bryde en eller anden sædeligheds aag og give nye love, blev der, hvis de ikke virkelig var vanvittige, intet andet tilbage end at gjøre eller anstille sig vanvittige». I

Zarathustradigtningen staar han bævende foran vanviddets mørke porte. At vandre ind i hin mørke verden og sænkes ned i dens dunkle dybder er prisen, for hvilken den overmenneskelige herlighed skal kjøbes. «Hvorfra kommer de høieste bjerge? Saa spurgte jeg engang. Da lærte jeg, at de kommer op af havet. Dette vidnesbyrd er skrevet i deres sten og paa deres toppes sider. *Op af det dybeste maa det høieste komme til sin høide*». «Den, som er af min art», siger Zarathustra, «han undgaar ikke den time, der taler til ham: Nu først gaar du din vei til storhed! «Gipfel und abgrund — das ist jetzt in eins geschlossen». Hvor har han bævet for denne vandring! «Alt raabte til mig: «Det er tid!» Men jeg hørte ikke; indtil endelig min afgrund rørte sig og min tanke bed mig. Ak afgrundstanke, du, som er *min* tanke! Naar finder jeg styrke til at høre dig grave og ikke mere sitre! Lige op i svælget banker mit hjerte, naar jeg hører dig grave! Endnu din taushed vil myrde mig, du afgrundstaushed! Endnu voved jeg aldrig at kalde dig op; nok, at jeg har dig med mig!» Dog — modig styrter han sig ind i den mørke nat. «Nu er din sidste tilflugt bleven det, som hidtil kaldtes din *sidste fare!* Det maa nu være dit bedste mod, at der bag dig ikke gives nogen vei mere! — her skal ingen snige sig efter dig! Din fod sletted selv veien ud bag dig, og over den staar skrevet: umulighed». «Aandens lykke er dette: at være salvet og viet ved taarer til offerdyr, — «wusstet ihr das schon?» Og den blindes blindhed og hans søgen og famlen skal endnu vidne om solens magt, i hvilken han skuede, — «wusstet ihr das schon?»

Fra 1889 af frister Nietzsche den vanvittiges ynkelige tilværelse.

En gribes af en usigelig vemod naar en efter en vandring gjennem Nietzsches tankeverden standses foran vanviddets mørke og ser det slaa sammen over ham. Han var dog en kjæmpeaand, en titan i aandens verden, og saavel hans kvalfulde tilværelse som hans aands uslukkelige tørst og energiske søgen efter noget absolut, der kunde give livet fuld værdi og kaste straaleglans over dets dunkle gaade, maa vinde ham ethvert menneskes dybeste sympati; der ved, hvad det er at lide og søge. Sammenligner vi

ham med vor tids moderne aander, da kan ingen være blind for, hvor uendelig han rager op over dem allesammen baade i dyb forstaaelse og følelse af menneskesjælens trang og tørst og i fornem høihed og adel. Vil vore moderne aander gjøre sig den umage at gaa til bunds i ham — de nøier sig gjerne med nogle brokker og talemaader —, da skal de vel blive afklædt en god del af de høie indbildninger, de nærer om sin videnskabelighed og sin kultur og sine «ideer». Hans skrifter er fulde af sønderflengende kritik over alt dette, og hans hele udvikling med den tankebygning, hvori den løber ud, er en knusende dom over det altsammen, en dom omtrent saalydende: det duer altsammen ikke en døit til at løse det lidelsesfulde, tørstende og higende menneskelivs forfærdelige gaade. Der lader sig ikke *leve* paa det.

Utvivlsomt er det deri, vi maa se Nietzsches betydning. Lou Salomé, der, hvad forstaaelse af Nietzsche angaar, paa ethvert punkt viser sig at være et hoved høiere end alle de mænd, som har forsøgt sig paa ham, ser i ham netop «vor tids filosof», ti, siger hun, «i ham har *det* vundet typisk skikkelse, som bevæger vor tid i dens dyb, nemlig hint «anarki» i de skabende og religiøse kræfters instinkter, der altfor mægtig hungrer efter vækkelse, til at de kan lade sig nøie med de smuler, som falder af til dem fra den moderne erkjendelses bord. *At* de ikke kan nøie sig med dem, men ligesaalidt kan opgive sin stilling til erkjendelsen, — lige umættelig i videnskabelig higen som utrættelig i at hungre og savne, — det er det store og rystende træk i billedet af Nietzsches filosofi». Nutidens uendelige trang til noget høiere, fuldere, rigere end de smuler, dens videnskabelighed og hele kulturliv er istand til at byde den, har i Nietzsche givet sig et udtryk saa gribende, at var ikke tiden saa overfladisk og rastløs udadvendt, som den er, vilde den standse foran ham med forfærdelse over sin egen armod.

Som allerede paapeget er Nietzsches tænkning fra først til sidst en eneste søgen efter at finde en erstatning for den Gud, han allerede som barn havde brudt med. Gudløsheden i tidens kultur er i ham ligesom vaagnet til den mest energiske bevidsthed om, at den *maa* have noget, som kan erstatte den Gud, som er tabt; noget sligt *maa* findes; om det skal hentes op af tilværelsens dybeste urgrund, om det skal koste de rædsomste lidelser, offer af alt, som giver livet værd, det *maa* findes; livet er ikke til at holde

ud ellers. «Hvor er Gud? Jeg vil sige eder det: *vi har dræbt ham!* I og jeg! Vi er alle hans mordere! — — Hører vi ikke endnu larmen af graverne, som begraver Gud? Lugter vi ikke endnu den guddommelige forraadnelse? — ogsaa Guder raadner! — Gud er død! Gud forbliver død! Og vi har myrdet ham! Hvorledes skal vi trøste os, vi, mordere fremfor alle mordere? Det helligste og mægtigste, verden hidtil besad, har forblødt sig under vore dolke, — hvem vasker dette blod af os? Med hvilket vand kan vi rense os? — — Er ikke denne daads storhed for stor for os? Maa vi ikke selv blive til guder bare for at vise os den værdig? Der gaves aldrig nogen større daad, — og den, som fødes efter os, hører for denne daads skyld til en høiere historie, end al historie hidintil var!»

Vi har der tidens gudløshed i hele dens frækhed. Men vi har ogsaa den mest levende følelse af: vi *maa* have noget at sætte istedet. Han havde søgt det i tidens kunst; han havde søgt det i tidens videnskab; han havde søgt det i tidens hele kultur. Hvad fandt han? «Lappenhaftigkeit» og «jahrmarkts-buntheit»! Saa søger han i sit eget indre og mener at finde det der — i overmennesket. «Døde er alle guder: nu vil vi, at overmennesket skal leve!»

Nietzsches betydning er negativ; han har vældigere end nogen anden vist tidens armod paa livsgehalt. Ingen vil paastaa, at den tankebygning, han reiste, har nogen positiv betydning. Unge og overfladiske mennesker slaar nok om sig med hans kraftsatser og sværmer i hans overmenneske-fantasier, — og finder deri ikke liden næring for sin ugudelige og umoralske frækhed; men de vil nok betakke sig vel for virkelig at gaa ind i hans tankeverden og gjennemleve den med ham; ti Nietzsches tankeverden er sjælekvalernes og rædslernes verden; ud af den verden alene stiger hans overmenneske op. Det overmenneske, de herrer farer med, er ikke Nietzsches; det er bare en ynkelig karrikatur deraf.

At Nietzsches overmenneske er nogen virkelig erstatning for den dræbte Gud, vil nok ingen paastaa. Han kan længe nok sige: «Nu vil vi, at overmennesket skal leve» — det lever dog ikke. Det eier jo ikke nogen virkelighed; det er intet andet end et fantasibillede. Det værste er, at dette fantasibilledes egen skaber — Nietzsche selv — ser saa godt, at det ikke er noget andet end bare et fantasibillede, en drøm, et skin. I «Fröhliche wissenskaft»

udtaler han dette med en næsten uhyggelig aabenhed. «Hvor underlig og ny og tillige, hvor gyselig og ironisk føler jeg mig med min erkjendelse stillet til den hele tilværelse! Jeg har opdaget, at den gamle menneske- og dyriskhed, ja al følende tilværelses hele urtid og fortid i mig fortdichtet, fortliebt, forthasst, fortschliesst, — jeg er pludselig vaagnet op midt i denne drøm, men kun til den bevidsthed, at jeg drømmer og *maa* drømme videre for ikke at gaa tilgrunde, ligesom nattevandreren maa drømme videre for ikke at styrte ned. Hvad er for mig «skin»? Sandelig ikke modsætningen til et eller andet væsen, — hvad kan jeg udsige om nogetsomhelst væsen uden netop de prædikater, som tilhører dets skin? — — Skin er for mig det virkende og levende selv, som gaar saa vidt i spot over sig selv, at jeg kan føle, at her er skin og lygtemand og aandedans og intet mere, — at blandt alle disse drømmende danser ogsaa jeg, den «erkjendende», min dans, at den erkjendende er et middel til at drage den jordiske dans i langdrag og forsaavidt hører til tilværelsens festarrangeører etc.» Med andre ord: Nietzsches filosofi er en fantasileg, hvormed han søger at gjøre sig sin lidelsesfulde tilværelse saa vidt udholdelig, at han ikke altfor snart gaar tilgrunde. I grunden er det hele et selvbedrag, en løgn. «Hvad sagde Zarathustra dig engang? At digterne lyver for meget? — Men ogsaa Zarathustra er en digter».

Vi staar her ligeoverfor en psychologisk mærkværdighed; Nietzsche ser, at hans overmenneskedrømme kun er drømme, og dog hengiver han sig ikke alene til dem med hele sin sjæl, som om de var fuld virkelighed, ja det eneste i sandhed virkelige, men disse drømme formaar endog til en vis grad at løfte ham op over tilværelsens jammer og kval og forsone ham selv med den rædsomste skjæbne. Dette vil vistnok for de fleste staa som en uforklarlig gaade. Saameget er klart, at det vidner om, hvor lidenskabelig heftig den trang maa have været, som drev ham ind i disse drømme, trangen til en absolut livsværdi. For at holde ud at eksistere maatte han digte sig en saadan, ti virkeligheden eied jo ingen, og han maatte digte saa levende, at han leved i sit eget digt. Det maa nu ogsaa her tages i betragtning, at Nietzsche efter sit hele anlæg er mere digter end tænker. Og endelig, at i den sidste periode af hans forfatterskab omhylles hans aand klarligvis mere og mere af det indbrydende vanvid.

Til en vis grad, siger jeg, formaaed han at overvinde sin tilværelses kval med sine overmenneskedrømme. Selvfølgelig kun til en vis grad. Han føied sine kvaler og den rædselsfulde skjæbne, han saa imøde, ind i sit system; han gjorde dem til trin paa den stige, ad hvilken han steg op til overmenneskelig herlighed; han triumfered saaledes over dem. Dog triumfen er ikke lys og klar. Den slaar gjerne ud i haanlatter, og gjennem haanlatteren hører man altfor tydelig kvalte smerteskrig. En sjelden gang stiger ogsaa sukke fra den forpinte sjæl, som vidner om, hvor den lider i løn. Det er dog sjelden. I almindelighed er hans bryst omgivet med et pantser, som nok lader haanlatter, men ikke smertesukke stige op. Men haanlatteren vidner om, at bag pantseret banker et hjerte, der i trods lukker sig inde med sin kval. Nogen forløsning er her ikke.

Dette forklarer ogsaa det indtryk, Nietzsches tankeverden uvilkaarlig gjør paa den, som træder ind der. Der er skjønhed. Der er saaledes en skjønhed i formen, som søger sin lige. Der er neppe nogen tydsk forfatter, som har forstaaet som han at bøie sproget saa smidig om tanken, at enhver, selv den fineste nuance i mening og stemning faar udtryk. Han skabte, som L. Salomé siger, «*det karakteristiskes stil*», der gjengiver ikke blot tanken som saadan, men ogsaa dens resonans i sjælen, al den stemning, alle de fine og hemmelige følelser, som et ord, en tanke kan vække. Dog — denne skjønhed er som den græske statues: den er kold og haard. Den verden, en træder ind i, naar en aabner hans verker, er som naturen omkring Juvashytten: stolte tinder, mægtige bræer, uhyre vidder, vidunderlige uophørlig skiftende farvefortoninger, men — ikke et græsstraa, ikke en blomst, ikke en fugl, ikke et insekt, alt stille og øde; det eneste, som høres er stormenes gny eller bræens brag, hver gang den revner. Det, man savner hos Nietzsche, er hjertet. Alt er fornemt, haardt og koldt. Det ser ud, som om kjærligheden kun var til for at haanes.

Dog — lægger man øret bedre til, merker man, at ogsaa her banker et hjerte. Det banker med sterke slag: det banker i uendeligt savn, i ulægelig smerte. Men smerten er denne: det har brudt med sin Gud, og det er ikke istand til at finde noget, som kan erstatte ham. I denne «tragiske conflict» gaar hans sterke stolte kjæmpeaand tilgrunde.

Nietzsches betydning for vor tid er fremfor alt den at vise, at det moderne menneske mindst af alt kan undvære den levende Gud.

Thv. Klaveness.

„EN BARBARISK MAADE“ AT CIVILISERE OG KRISTIANISERE PAA.

«Hvi ser du skjæven i din broders øie, men bjelken i dit eget øie bliver du ikke var»? Dette ord af Kristus maa man tidt sande baade med hensyn til sig selv og andre. Nu nylig havde Ch. Knudsen en artikel i Luth. Kirket., hvor der forekom nogle udtalelser, som mindede mig særlig om de ovenanførte ord. Udtalelserne er saa gode og træffende, at jeg vil faa lov til at indtage dem her:

«Denne tilbøielighed til blandt et fremmed folk snarest mulig at plante en importeret kultur har i missionens historie kulmineret i kravet paa, at den indfødte skal tilegne sig missionærernes sprog, forat de paa den maade kan modtage de nye tanker og impulser ad de sikreste» (og, som man tror, korteste) «kanaler. Dette er nu intet andet end at civilisere paa en barbarisk maade. . . . . Det er ganske vist saa, at de hedenske sprog ofte savner udtryk for mange af kristendommens begreber. . . . . Men des større og beundringsværdigere er de resultater, missionen har at opvise af sine anstrengelser for at gjøre de hedenske sprog skikkede til at tolke de kristelige tanker» (altsaa deres «maalstræv»).

De norske prester (ligesom de norske embedsmænd i det hele) er og har været missionærer blandt navnlig det norske *landsfolk* baade for kristendom og almindelig kultur. Men disse «missionærer» har jo hele tiden lige fra reformationen af taget det paa den maade, som i det anførte med fuld ret karakteriseres som *barbarisk*, nemlig, at de har krævet af de «indfødte», det norske landsfolk, at de skulde tilegne sig «missionærernes» sprog. Vistnok er ikke de norske presters sprog saa fremmed for det norske landsfolk, som hedningemissionærernes sædvanlig er det for vedkommende hedningefolk. Men det er dog et fremmed sprog, opkommet og udformet i et andet land, Danmark, og har derfor en aldeles fremmed sprogbygning og en hel mængde fremmede ord. Forskjellen er altsaa bare en gradsforskjel.

Presterne som embedmændene i det hele har den hele tid holdt paa at «plante en importeret kultur» blandt det norske landsfolk i stedet for fuldt ud, som hedningemissionærerne gjør, at stige ned til folket og fremelske en kultur paa fuldt hjemlig grund. Og det har de troet at kunne gjøre allersikrest og lettest og kortest gjennem deres eget for landsfolket fremmede sprog. Skulde man optage landsproget, saa vilde man paa en maade maatte gaa et skridt tilbage i kulturudviklingen, og denne vilde det da i hvert fald gaa senere med, mener mængden af vore prester og embedsmænd endnu.

Og det er paa en maade sandt. Men hvilken kultur og kristendom er sikrest og solidest, den, som importeres og lægges fuldt færdig saa at sige udenpaa folket, eller den, som ligesom fremelskes fra folket selv lidt efter lidt, eftersom folket virkelig helt tilbunds kan følge med? Svaret herpaa er ligesaalidet tvilsomt for det norske landsfolks som for hedningefolkenes vedkommende. Og er det noget, kristendommen er imod, saa er det det «paaklistrede», og det, som den altid fremholder, er, at al sand og egte udvikling skal og maa gaa indenfra udadtil.

Hvor sørgelig meget hænger ikke vort landsfolk endnu ved den blotte bogstav, naar det gjælder den kristelige lære? En ikke saa aldeles enfoldig mand i min hjembygd vilde ikke vide af landsmaalet, fordi man da vilde «miste den Helligaand». Med andre ord eller ordlag tror de gjerne *maa* følge et andet indhold. Hvor meget er ikke ogsaa kristendommen i livet et udenpaahængt plag! Om nu ikke sproget har al skyld her, saa har det dog en meget stor del af skylden.

Hvad slags kultur var det, de ældre seminarister fik sig paahængt ved det fremmede sprog og de fremmede maader ellers?

Den karrikaturdannelse, som udprægede seminaristerne tidligere, holder nu paa at bemægtige sig de bedrestillede bondefolk hele landet rundt, ikke bare som før paa de brede østlandsbygder. Nu holder nemlig den ved det sprog importerede kultur paa at bemægtige sig ogsaa de bedrestillede bønder. Deres maade at tale og te sig paa holder nu derfor paa at blive den samme «barbariske» som hos de ældre seminarister.

Denne udenpaaklistrede importerede kultur er meget lei, ikke blot menneskelig, men ogsaa rent kristelig seet. Kristendommens grundtanke gaar ud paa, at alle kristne skulde være og omgaaes

som brødre og søstre, altsaa som ligemænd paa en lignende maade som søskene i det naturlige. Men nu har den «importerede», mere eller mindre udenpaahængte, kultur det svært ubehagelige med sig, at dens bærere gjerne tror sig meget bedre end andre og derfor socialt søger at skille sig ud fra dem og se ned paa dem. Denne ukristelige ubehagelighed vilde man for en stor del være fri for, dersom man missionerede for kultur og kristendom paa landsfolkets eget sprog. I de fleste norske bygder er nu det «importerede» sprog næsten det eneste middel, som kan bruges til at hæve sig op over de andre med, fordi formuesforskjellen der er saa for liden til nogen særudmærkelse ved dens hjælp. Men de, som har saavidt midler, at de kan have lidt mere bøger og blade og gaa lidt mere paa skole (høiskole) end de andre, faar ganske snart en saavidt paaklistring af det «dannede» sprog, at de kan begynde at danne et lidet «aristokrati» omkring presten og de andre embedsmænd, der maatte være i bygden.

Hedningemissionærerne forefinder intet kultursprog, men de tager paa med at uddanne hedningefolkenes talesprog dertil, skjønt der maa anvendes adskillig kunst, udformning af passende ord og udtryk. Dette arbeide er, som hr. Knudsen siger, *kolossalt*, og missionærerne fortjener stor anerkjendelse og ros derfor.

Hos det norske folk forefandtes vistnok heller ikke noget kultur- eller bogsprog, da reformationen skulde indføres. For da var vel allerede det oldnorske bog- og kultursprog uddødt med de gamle høieredannede ætters uddøen. Nu kunde og burde de danske missionærer for lutherdommen have taget det paa samme maade her i landet, som missionærerne ellers pleier at gjøre. Da stod imidlertid den danske helstatstanke absolut stængende i veien Efter 1814 var det ikke tilfældet. Da burde derfor de norske prester straks have taget paa med at indhente det forsømte.

Det har presterne imidlertid ikke blot ikke gjort[1]), men de har endog af al magt haanet og foragtet det «kolossale» og geniale nyskabelsesarbeide, som Ivar Aasen har udført, og som verdslige literater efter ham har fortsat. Det arbeide, som hedningemis-

[1]) Det er en fuldstændig historisk usandhed, naar det i Landstads salmebog (no. 556) heder: «Men paa sit eget tungemaal de nu fornam Guds tale». Naar der i den katholske tid blev præket, saa var det paa morsmaalet, det oldnorske. Men siden reformationen blev der aldrig præket paa andet maal end dansk.

sionærerne maa anvende overmaade megen tid og flid og penge paa, det har de norske prester kunnet faa for intet, men har aldeles forsmaaet det.

Er ikke det «kolossalt», urigtigt, ukristeligt, dumt og vidunderligt? «Maalstræv» vilde og vil de fremdeles ikke have noget med at gjøre. At det aabenbart er en særlig Guds styrelse og en stor Guds gave, at der kom en saadan genial sprogmand frem af folkets egen midte, en mand, der med ét slag kunde faa en saa fuldendt og vakker sprogbygning istand af et materiale, der før saa ud som et umuligt kaos, faa fuldlys dag der, hvor der før hersked ligesom den dybeste nat, det har vore prester ikke villet se. Heller ikke det store og uvurderlige arbeide, som store og smaa landsmaalsforfattere har udført med videre at tildanne, afslibe og smidiggjøre den af Aasen udkastede bog- og kulturmaalsform.

Man finder slet ikke det at være galt, at hedningemissionærerne ud af den ikke blot uformede, men ogsaa ofte ubekvemme sprogmaterie giver sig til at forme, «*lave*» et bog- og kulturmaal. Men naar det samme gjøres med det landsnorske sprogmateriale, saa skal det være aldeles forkasteligt. Og det uagtet det norske folkesprog i kyndige hænder viser sig særdeles velegnet til at «forme sig som et velskikket klædebon om de nye tanker, der skal omdanne det norske landsfolks hjerte og give dets liv et andet indhold». Se f. eks. «Nokre salmar». Saavidt jeg ved, findes ikke der et eneste nylavet ord, bare ord og former, som lever paa folkets egen mund! Og alligevel et saa rigt og bøieligt og værdigt klædebon for salmedigterens kristendomstanker!

Vilde det ikke være værd, at presterne nu endelig vendte om, erkjendte sin store synd og forsømmelse her og af al magt tog paa med at indhente det forsømte? En Kristi apostel eller missionær har ikke lov eller raad til at være stolt og stor paa det, som verdensmenneskene kan. Heller ikke maa han lade sig dupere af verdslige blade, ligesaalidt som Paulus lod sig dupere af de fine grækere i Athen eller andetsteds.

Man sige nu, hvad man vil om de forskjellige sprogs rigdom, skjønhed osv. Én ting er sikker og klar som dagen, nemlig, at jo nærmere evangeliet ogsaa i rent sproglig henseende kan komme mennesket ind paa livet, desto vanskeligere har det for at undgaa at tage et bestemt standpunkt enten for eller mod. Det er vistnok saa, som pave Gregor 7de sagde til Bøhmerne, da de vilde faa

gudstjenesten paa modersmaalet, at da kan evangeliet være meget mere udsat for «foragt og modbydelighed» Men er det hovedsagen, at evangeliet, ordet, ikke bliver fornegtet af nogen? Baade prester og lægfolk her i landet har i grunden adskilligt af den samme opfatning, som fik Gregor til at forbyde Bøhmerne brugen af modersmaalet ved gudstjenesten (se «Historiske skildringer ved Lud. Daae», side 46—47!)

Det er værd at lægge merke til ikke bare, at det først var efter kristendommens indførelse, at det gamle norske sprog begyndte at blive dyrket som skriftsprog, men, at det ogsaa var kirkemænd, som først begyndte at sysle med det norske folkesprog, nemlig presten Ch. Jensen (i Askevold), der i 1646 lod trykke «Den norske Dictionarium eller Glosebog», og dr. E. Pontoppidan, som i 1749 udgav «Glossarium Norvagicum», En tredie prest, Markus Schnabel († 1780) «havde foresat sig at studere det hjemlige sprog paa en grundigere maade»; «men hans virksomhed blev tidlig afbrudt ved døden». Nu burde det være kirkens opgave (nærmest ved presterne) at gjennemføre den sprogtanke, som de tre nævnte teologer begyndte at skimte, som Aasen (der vistnok ikke er teolog, men synes at være en oprigtig ven af kristendommen, se enkelte af hans digte i Symra som «Vit og tru») satte i videnskabeligt system og gav videnskabelig begrundelse, og som dr. Blix paa en saa dygtig og værdig maade har taget i evangeliets tjeneste ved «Nokre Salmar» og ved oversættelserne af det nye testamente og Luthers lille katekisme. Kirken og kristendommen er det, som bør og vil enten baade begynde og fuldende eller i alle fald fuldende og forklare alle virkelig store og gode foretagender, saaledes da ogsaa uddannelsen af folkesprogene til bog- og kultursprog. Luther regnes jo for en af grundlæggerne af det høityske bogsprog.

Vistnok kan man aldrig faa et skriftsprog, der i enhver henseende er som eller kopierer talesproget, fordi et skriftsprog altid skal være et udtryk for og en tjener af flere eller færre taledialekter, og fordi ethvert bogsprog er et kunstprodukt, en høiere kunstform for talesproget eller -sprogene, enten nu denne som ved bogsprog, der nu i vor fuldt ud videnskabelig bevidste tid, er fundet med engang, eller man, som ved mængden af de europæiske bogsprog, er kommen til denne kunstform ved aarhundreders famlen og forsøg. Saaledes kan da heller ikke «landsmaalet» være en fotografisk kopi af en enkelt eller af alle dialekter. Men nu er og

skulde «landsmaalet» være et bogsprog uddannet af og for de landsnorske dialekter, medens «bogmaalet» er uddannet af og for danske dialekter eller talemaal. Deraf skjønnes let, at baade vil de for hver enkelt dialekt fremmede ord og former være meget færre end i «bogmaalet», og disse fremmede ord og former ligger meget nærmere og vil være meget lettere at tilegne sig, naar de er tagne af nærbeslægtede dialekter inden landet end de fremmede ord og former (i «bogmaalet»), som tilhører et fremmed *land*.

Det viser sig da ogsaa, at den enkelte dialekt meget let lader sig ved skrift *lægge ind* og ved læsning *tage ud* af «landsmaalet». Saadan gaar det derimod ikke med «bogmaalet» og bygdemaalene. Der er det blot en meget ringe del af bygdemaalets ordforraad og næsten intet af dets former, som ved skrift kan lægges ind (i «bogmaalet»), og skal man læse bygdemaalet ud af «bogmaalet», maa der en formelig oversættelse til, som meget faa endog af studerte folk saa uden videre formaar.

Heraf skjønner man altsaa, at medens «bogmaalet» for det norske landsfolk er et dødt sprog, der f. eks. læses næsten aldeles efter bogstaven, saa kan «landsmaalet» blive saavidt levende, som det for et bogsprog er muligt, nemlig, at det for øret vilde lyde omtrent som hvers egen dialekt baade ved læsning og foredrag, naar man først havde lært at behandle det. Det har jeg i disse 7 aar, jeg nu har været her i landet igjen, havt mange eksempler paa baade i og udenfor de skoler, jeg har holdt. Saaledes en 12—13 aar gammel jente fra min hjembygd, for hvem jeg tingede «Norsk Barneblad». Paa et halvt aar havde hun uden nogen slags lærerhjelp af det blad lært at læse saaledes, at jeg, da jeg, uden at se hende, hørte hende læse, troed, at hun sad og fortalte paa sit rene bygdemaal.

Paa den maade vilde altsaa gudsordet paa «landsmaal» komme lige hjem til hver enkelt ogsaa rent sproglig, og Gud vilde altsaa derigjennem faa tale til dem som en af deres egne slegtninge eller sambygdinger (og det har, som før sagt, overmaade meget at betyde), selv om det for øiet ser noget mere fremmed ud.

Forresten siger det sig selv, at selv om de fremmede ord og former i to bogsprog var lige meget fremmede, lige meget eller lidet beslegtede med det hjemlige, men der i det ene var f. eks. 100 fremmede ord og former for hver 10 i det andet, man da ikke betænkte sig paa at foretrække det med de 10 fremfor det med de

100, navnlig da for den opvoksende slegt, som ikke havde lært hverken de 100 eller de 10.

Presterne (saavelsom mængden af embedsmændene i det hele taget) er i de senere aar gaat meget frem i norsk folkelighed, omgjængelighed, «gjemeinhed» (jeg lader her det rent politiske ude af betragtning, da det jo der er saa omstridt, hvad der er ægte «folkeligt» eller ikke). De holder nu saa smaat paa at komme foran mange af dem, der som hørende til «folkepartiet» burde være i særlig grad folkelige, omgjængelige, «gjemeine». Men helt frem er de ikke komne, og vil de heller aldrig komme, saalænge de ikke an- og optager folkesproget som helhed, men bare et og andet ord og udtryk. Mellem to, som har og holder paa hver sit sprog, kan der aldrig blive den fulde frihed, fortrolighed, ugenerthed eller selskabelighed. Den selskabelige hygge i preste- (og andre embeds-) familier er mere end én gang blevet spoleret baade for mig og andre af bondeæt bare paa grund af sprogforskjellen. Politik kan man i regelen holde borte fra selskabskredsene, og det vil da i regelen ikke gjøre noget skaar i selskabeligheden, om man der hører til forskjellige sider. Men er der sprogforskjel, saa er det umuligt andet, end at det paa en eller anden maade maa komme frem i samtalens eller samværets løb.

I almindelighed er det nu vistnok saa, at presterne ikke finder det galt eller stygt, at bønderne selv bruger sit bygdemaal, mange har vel heller ikke imod, at det rene bygdemaal bruges baade i skole og kirke. Der er dog endnu de prester, og det ikke saa særdeles gamle mænd heller, der tror det at være en vanhelligelse af Guds ord, at det bliver behandlet paa bygdemaal!

Men selv om nu ingen af dem var mod det rene bygdemaal, saa er det vist meget faa prester, der bryr sig om at studere eller lære det bygdemaal, hvor de virker, ret at kjende. En prest svarte paa mit spørgsmaal, om dialekten i hans annekssogn var ren eller meget opblandet: «Ja, det forstaar jeg mig ikke noget paa». Og om man samtaler med dem om bygdemaalsformer, er de gjerne saa dumme som fæ, medens de jo er meget vel inde i alle slags græske, latinske, tyske osv. former. Det holdes endnu for en ære at være uvidende, naar det gjælder det norske landssprog. Tænk, om missionærerne paa Madagaskar og i Zululand ansaa det for en ære for sig at være saa uvidende om disse landes folkemaal, som det gik an for at kunne arbeide lidt der! Er ikke

sligt bagvendt og uforstandigt og skadeligt? Kan man vente, at de prester ret kan forstaa folket, de arbeider med og paa, naar de kun meget ufuldkomment forstaar deres tale? Og kan de da virke med det rette held og fremgang? Er det ikke det, hedningemissionærerne allerførst gjør: sætter sig saa grundig som muligt ind i hedningefolkets tale- og tænkesæt?

Dernæst vil det nu heller ikke gaa an, som mange vil, at blive staaende ved den rene dialekt. Et bog- og kulturmaal maa man have, ti ikke kan en af bondefolket blive staaende ved det rene *natursprog*, bygdemaalet, naar han kommer til mere dannelse og oplysning, og ikke kan en af by- eller embedsfolket paa naturlig, ukunstlet maade optage den rene dialekt til sit sprog, om han vil ogsaa sproglig gaa ned til og blandt landsfolket. Det vilde være det samme omtrent, som om en høieredannet vilde kopiere bondens maade at gaa, staa og hilse paa f. eks. Det vil i begge tilfælde blive affektation og «knot», som jo er meget ubehageligt for alle parter. Dette, at by- og embedsfolk tror at maatte *kopiere* bondens dialekt, «herme» efter ham, dersom de overhovedet vil lære og bruge bonde- eller landssproget, er en hovedgrund til, at landsfolket ikke liker, at by- og embedsfolk optager bondemaalet. En prest eller anden høieredannet ogsaa af by- og embedsfolket, ikke at tale om dem af bondefolket, kan derimod meget godt tilegne sig det *væsentlige* ved landsfolkets sprog (ligesom ogsaa maade at være paa i det hele), nemlig paa en ligesom forklaret, idealiseret maade. Og deri er det jo, at ethvert bog- og dannelsessprog skiller sig fra sit eller sine folketalemaal, at det er en ved kunst og høiere dannelse forklaret, idealiseret form af det baade med hensyn til ordforraad og former.

I hedningelandene (de ukultiverede da) maa missionærerne selv uddanne sig denne høiere, forklarede form. Her i Norge er denne form i det væsentlige allerede fundet eller uddannet i og ved det saakaldte landsmaal. Den form har nu jeg i disse 7 aar, siden jeg kom hjem fra Amerika, brugt overalt paa landet baade i samtale med folk, og naar jeg har holdt foredrag eller præket. Og allesteds har baade (tilstedeværende) by- eller embedsfolk og landsfolk forstaat mig meget godt. Saaledes sagde nylig en prest, jeg prækte for: «Jeg forstod det meget godt, og jeg tror, kirkealmuen ogsaa forstod det». Havde jeg derimod benyttet en ren

dialekt, navnlig ogsaa dens særegne udtale og sprogtone i det hele, vilde det tildels blevet lidt vanskeligere med forstaaelsen.

Der gaar undertiden «trold i ord». Det er tilfældet med det spottenavn, som maalsagens modstandere, ikke mindst ogsaa presterne, næsten udelukkende bruger om «landsmaalet», nemlig «*maalet*»: Den bog er paa «maalet»; han arbeider for «maalet». For hedningen, som missionæren arbeider iblandt, er blot hans eget talesprog og det bogsprog, som er dannet deraf, «*maalet*», som han fuldt ud forstaar og kan bruge. Alle andre sprog er for ham ikke-sprog. Ligedan er det ogsaa med det norske landsfolk, som med ethvert almuesfolk, at kun deres eget talesprog og det deraf dannede bogsprog er «maalet», som de fuldt ud forstaar (med umiddelbarhedens forstaaelse) og kan benytte. Dette erkjender altsaa egentlig «landsmaalet»s modstandere ved at kalde det «maalet» (i «*meget*» bestemt form).

Man tænker jo paa at faa en stor prestekonferens istand til høsten. Hvad, om man nu tog den her omhandlede sag op som en af forhandlingsgjenstandene. Ingen sag burde for de norske prester ligge nærmere. Mængden af dem er vistnok saa rædde byintelligensen i og udenfor storbladene, at de vover ikke enkeltvis at bryde med den tankegang og fremgangsmaade, som har været raadende her paa dette felt nu i en 400 aar. Men naar en saadan almindelig prestekonferens fandt, at man her havde grovelig forsyndet og forsømt sig, hvilket de ved fordomsfri undersøgelse vilde gjøre, saa vilde man muligens efter hjemkomsten turde trodse hvemsomhelst ogsaa her[1]).

Thorleif Homme.

---

[1]) Vi har ikke kunnet faa plads for ovenstaaende stykke før nu. Prestekonferensens program var ogsaa fastslaat, før det kom os i hænde, og tillod ikke, at flere sager blev optaget. Red.

G. HAUPTMANNS „HANNEMOR".

Maa jeg faa plads til nogle faa ord i anledning af hr. Johannes Brochmanns artikel i dette tidsskrifts 7de hefte.

Vi vil snart faa se det, og vi har allerede seet det. Vi *har* allerede seet «Kristus fremstillet paa scenen». Det var i Gustav Esmanns «Magdalene», den bodfærdige Magdalene. En bog om skjøgen mere eller mindre falden, fra den tid, hun render ude bare «for moro skyld», indtil hun falder i politiets hænder. Da er det, hun bliver «reddet»; da er det, han træder til, forløseren, den blege fremmede — han, ved hvem hendes veninder allerede har fundet veien til livet.

Jeg nævner dette, fordi grundtonen i de sidste scener af Esmanns stykke er religiøs, men skuespillet ikke derfor gjør noget frastødende, snarere et dybt alvorlig indtryk.

* * *

Ved gjennemlæsningen af Hauptmanns «Hannemor» vil den tanke uvilkaarlig falde en ind, at her maa være noget nyt igjærde; kanske de mange underlige literære fænomener, der stikker hovedet frem i den senere tid, kanske de blot er forsøg, blot begjærlig famlen efter noget nyt. Men der er dog omslag i luften. Der er dog higen og søgen mod noget solidere, noget af en større bæreevne end det, literaturen og dermed store dele af publikum i de sidste decennier har flydt paa. Naturalisterne har faaet fraadse af hjertens lyst i sit smuds i lang tid, og den læsende verden har fulgt den med begjærlige blikke, den har optaget deres spørgsmaal til diskussion, den har vendt og dreiet paa dem, indtil man blev træt af det; og saa begynder man at vende sig til en anden kant, at søge besked ikke i afkrogene, men i en lysere, kanske tildels digtet, verden. Man begynder at tro paa et mildere element, en kjærlighedens guddom, hos hvilken de vil finde fred alle de, paa hvem livet har taget med umilde hænder. Og om det end ikke endnu staar klart for tidens unge digtere, hvem denne barmhjertighedens gud er; om de end fremdeles betragter ham i et

skjær af romantik og fjern mystik, saa har man dog ret til at antage, at dette blot er en overgang, og at det spor, hvori digtningen nu svinger op, vil pege mod en dybere erkjendelse af livets dyreste sandheder.

Men om realismen end synes snart at have udspillet sin væsentligste rolle, saa har den dog ikke forladt pladsen uden at have efterladt sig dybe spor. Den mærkes i literaturen, i kunst, i religiøs opfatning, ja — paa næsten alle omraader.

Og tydeligst kan man kanske se dens merker i *den* slegts opfatning og tankegang, der er vokset op i realismens decennier. Det er et karakteristisk træk hos den nyere generation dette, at den kun har lidet af, hvad man kalder pietetsfølelse. Den har vænnet sig til at reflektere over alting, næsten blot at stole paa sin egen fornuft og at sætte «hvorfor»? efter alt, hvad den hører. Og saa vokser børn med den sikreste og tillige trodsigste selvtillid sine forældre over hovedet. Og de vokser videre, de vil op mod lyset, se denne gud, som der tales saa meget om, føle paa ham. Og saaledes tænker jeg mig, det er, et stykke som Hauptmanns sidste kan være fremkommet.

Nu, lad saa være! — jeg vil, som De ser, ikke forsøge at fremhæve Gerhard Hauptmann som en kristen; jeg tror heller ikke, at et stykke som Hannemor nogen gang kunde skrives af en kristen. Men det er ikke derfor et angreb paa kristendommen; stykket er baaret af en dyb alvorlig stemning. Den symbolisme, hr. Brochmann har gjort forfatteren til en dyrker af, har han — saavidt mig bekjendt — ikke nogensinde i sin tidligere produktion ladet komme tilsyne. Den unge tyske forfatter har før vist sig som en udpræget realist. Det synes mig derfor ogsaa rimeligst at opfatte Hannemor som et temmelig naturligt udviklingstrin. Endnu hænger forfatteren med den ene fod i den gamle retning. Men han higer mod noget lysere, noget, der kan give et skjønnere udtryk for hans naturs grundstemning. Og saa har han valgt drømmen, drømmen, hvori han føres bort fra det onde, det haarde i livet . . . .

Hvad der her imidlertid er af største vigtighed, er spørgsmaalet om, hvilken virkning et saadant skrift kan have paa det store publikum. Havde Hauptmann havt til hensigt at ramme kristenlæren — ja, saa havde der staaet fuldt af andre midler til hans raadighed, og det midler, han kunde have benyttet med lige

stor dygtighed, og som havde truffet ganske anderledes sikkert. For Hauptmann synes imidlertid det religiøse i stykket kun at have været et middel for at udtrykke hans stemning. Og det er min faste overbevisning, at publikum ingen — eller ialfald blot ringe — vægt vil lægge paa det specielt religiøse i denne merkelige drøm. Man vil gaa bort grebet og med et indtryk af inderlig alvor.

Æsthetisk seet — jeg nævner det blot i forbigaaende — maa imidlertid det spørgsmaal reise sig: er det da ikke lige tilladeligt at fremstille billeder, hentet fra bibelen, eller som her: selve Kristus, paa scenen saavel som paa lærredet, i marmor osv.? Enhver kunst har jo sit felt; og man bør betænke, at en kunstners grundstemning først og fremst og fremforalt er hengivenhed og alvor.

Vor hjemlige literaturs mest erklærede gudsfornægter har altsaa dog indrømmet, at «den eneste magt, som evner at gjøre modstand, er kristendommen». Og vi tør vel haabe, at af den opvoksende ungdom, denne pietetsløse ungdom, flere med tiden maatte indrømme det samme, og at de maatte overveie de dybere aarsager. Man bygge aldrig saa høit, op i himlen vil en hovmodig slegt aldrig føre babelstaarnets mure. Men de, som søger, og vor tid søger, de *kan* finde.

Dette er en udviklingsperiode, og udviklingen lar sig vanskelig stanse.

H. H.

DEN FRIE VILJE.

(Af S. A. Sørensen, cand. theol.).

Dr. Krogh-Tonnings nye bog «Die Gnadenlehre und die stille Reformation» vil vel paany bringe op i den almindelige diskussion, om det virkelig forholder sig saa, som af ham paastaaet, at den katholske kirkes opfatning af forholdet mellem naaden og den frie vilje væsentlig falder sammen med vor nuværende lutherske.

Til belysning af dette vigtige spørgsmaal skal vi tillade os at sidestille citater fra nogle katholske og lutherske dogmatikere og saa overlade til læserne at afgjøre, om det paa forhaand er muligt at sige, hvad der er katholsk og hvad luthersk lære.

I.

«Uagtet troens skabelse udelukkende er et verk af Guds naade, er den dog umulig uden en vis formidling af den guddommelige naade og den menneskelige frihed. Ingen kan tvinges til at tro mod sin vilje. Den omvendende naade kan ikke være nogen «gratia irresistibilis», ikke virke med nogen for mennesket uimodstaaelig kraft..... Den forberedende naades maal kan væsentlig kun være at frigjøre synderens vilje fra hin modstandens naturnødvendighed, at sætte ham istand til med frihed at vælge mellem modstand og ikke-modstand og saaledes gjøre det subjektivt muligt for ham at lade sig bestemme af den omvendende naade..... Kraften til at tro paa Kristus skjænker Gud alle

II.

«Alle er enige om, at det først er den forekommende naade, som sætter mennesket istand til at fuldbringe, hvad der hører med til omvendelsen..... Men naar af to mennesker, som hører ordet, det ene omvender sig, det andet ikke, ligger da grunden til det sidste i naaden, som her mangler, eller ligger den hos mennesket selv, som negter naaden sin indvilgelse eller medvirkning?.... Skal man ikke antage en absolut partikularistisk prædestination og en uimodstaaelig virkende naade, saa maa grunden søges hos mennesket selv i viljens frie selvbestemmelse. Naaden gjenopretter viljens virkelige frihed og valgevne, men naar saa viljen er udfriet af sin trældom og ved naa-

III.

Den forekommende naade giver ethvert menneske fuld og hel evne til at handle. Hvis nu et menneske, som har faaet denne naade, gjennem sin frie vilje bestemmer sig for det gode, bliver naaden virksom — men staar mennesket naaden imod, bliver den paa grund af menneskets egen skyld uvirksom.... Den, som omvender sig ved hjælp af naaden, har ikke noget at rose sig af, thi han havde aldrig kunnet omvende sig, hvis ikke Gud havde sendt ham sin forekommende naade..... Men den, som ikke omvender sig, men modstaar det guddommelige kald, uagtet han kunde have opnaaet alt ved samme naade, han maa ene og alene tilskrive sig selv skylden, naar han ikke fulgte kaldet».

mennesker ved sit virkekraftige naadekald. Men virkelig frelst kan alene den blive, som bruger den ham saaledes skjænkede kraft til det, hvortil den er ham given».

dens kraft hævet op fra sin svaghed, da kommer det an paa, hvad brug viljen gjør af den frihed og den kraft, den har faaet, og herpaa beror som sidste og afgjørende betingelse omvendelsen».

Hvad er nu her protestantisk og hvad er katholsk lære? For at lette læseren afgjørelsen skal vi oplyse, at citat I er fra prof. Gisle Johnsons dogmatiske grundrids side 109 og side 234. Citat II er fra den bekjendte katholske dogmatiker *Dollingers* verk «Die Reformation» (III side 469 flg.) og citat III er den katholske forfatter *Perrones* fremstilling af «Congruisternes» [1]) lære. (Prælectiones. Paris 1856 I side 1340 flg.).

Vi skal nu give et citat fra reformationstiden og ogsaa her overlade læseren at afgjøre, om det skriver sig fra en katholsk eller luthersk forfatter.

«Gaar man ud fra, at enhver sag har begyndelse, fortsættelse og slutning, saa er *det* at begynde og slutte naadens gjerning, men i fortsættelsen har den frie vilje noget at gjøre, dog saa, at ogsaa her er naaden den principale aarsag: menneskets vilje den secundære, som ikke formaar noget uden den principale. . . . Mennesket maa altsaa tilskrive den guddommelige naade hele sin frelse, da det er saa lidet, hvad den frie villie gjør, og ogsaa dette, at det kan gjøre noget, er at tilskrive den guddommelige naade, som først har givet mennesket fri vilje og dernæst har befriet og helbredet denne».

Lyder ikke dette for os godt luthersk? Og dog er det ordret citat fra Erasmus Rotterdams skrift De libero arbitrio (anno 1524 f. 2), en bog, hvorom Luther i sit modskrift De servo arbitrio udtaler, at noget mere gudsbespotteligt har ikke været skrevet.

Allerede for flere aar tilbage tillod vi os, da den fremstilling af forskjellen paa katholsk og luthersk opfatning i dette stykke, som hos os er almindelig, forekom os uklar, at forelægge spørgsmaalet for den herværende katholske biskop, dr. Fallice, for at høre hans mening derom.

---

[1]) Den strengere retning inden katholicismen — thomismen — mener congruisterne betoner naaden *for lidet* og indrømmer den menneskelige frihed *for meget*.

Under 17de april 1891 tilskrev dr. Fallice os følgende, som vi med hans tilladelse aftrykker.

«Hr. Kandidat!

De har forelagt mig det spørgsmaal, hvorledes forholdet mellem den menneskelige vilje og den virkende naade (gratia actualis) saaledes som hr. professor Gisle Johnson fremstiller det i sit «grundrids af den systematiske theologi» § 76 og § 139, stiller sig til det katholske dogma om samme forhold.

I § 76 udvikler forfatteren, at den til retfærdiggjørelsen førende naade fremgaar af «en vis formidling af den guddommelige naade og den menneskelige vilje», thi «ingen kan tvinges til at tro mod sin vilje». Dermed forkaster han, ligesom det katholske dogma gjør, den gammellutherske determinisme, som ikke ved af viljefrihed efter syndefaldet.

Endvidere erklærer han, at mennesket ikke formaar at overvinde sin naturlige modstand mod den omvendende naade (gratia cooperans, adjuvans, concomitans) uden en af Gud ham skjænket «forberedende naade» (gratia præveniens), som sætter ham istand til med frihed at vælge mellem modstand og ikke-modstand». Derved forklarer han altsaa forholdet mellem menneskets frie vilje og gratia actualis saaledes, at den frie vilje ikke alene har gratia cooperans behov, forat mennesket skal naa til den til retfærdiggjørelse nødvendige tro, men ogsaa gratia præveniens, og dermed forkaster han, ligesom den katholske troeslære gjør, semipelagianismen, der kun godkjendte nødvendigheden af gratia cooperans, men negtede nødvendigheden af en gratia præveniens.

I § 139 taler forfatteren om den guddommelige udvælgelse (Pag. 233 og 234) og erklærer ved den leilighed, at «den enkeltes tro paa Kristus . . . . er et produkt af naaden, forsaavidt kraften dertil er en naadens gave, men paa samme tid dog væsentlig tillige en akt af menneskets frie selvbestemmelse, som ikke alene kan bruge gaven til sin frelse, men ogsaa misbruge den til sin fortabelse»; at «virkelig frelst kan alene den blive, som bruger den ham saaledes skjænkede kraft til det, hvortil den er ham given»; at Guds «naades raadslutning om de enkeltes frelse altsaa maa blive til et naadevalg, en udvælgelse af dem, der ikke afviger hans naadekald, men bruger den kraft, han derved skjænker dem. . . . .» Her fremhæver forfatteren, ligesom den katholske troeslære gjør, paa den ene side nødvendigheden af gratia

actualis — i modsætning til pelagianisme og semipelagianisme; paa den anden side viljens ogsaa under naadens indvirkning bestaaende frihed — i modsætning til den gammellutherske determinisme.

I disse væsentlige punkter staar altsaa forfatteren, i de anførte §§, der er de eneste, som er bleven mig forelagte, paa fuldstændig katholsk standpunkt.

Jeg skal endnu kun bemerke, at i sine udviklinger og slutninger i § 139 staar forfatteren determinismen fjernere og semipelagianismen nærmere end de katholske theologer af thomistisk skole, og selve professor Satolli [1]). Men disse ting er blotte theologiske spørgsmaal; de lader selve dogmet urørt og tilhører derfor den frie diskussion.

Ærbødigst
Dr. J. B. Fallize,
apostolisk præfekt».

Allerede Chemnitz indrømmer forresten (Ex. Trid. conc. Genève 1634 side 118), at hvis man kunde tro Tridertinerconciliets «skjønne og glimrende» ord om naadens betydning, «vilde der ikke længer være nogen strid mellem os paa dette punkt». (Qood si ita esset, jam nulla inter nos de hoc loco esset controversia).

Af nutidens theologer skal vi blot anføre et citat af den bekjendte katholske dogmatiker Scheeben (Handbuch der kath. Dogma. III pag. 788) «Später freilich lehrten viele Lutheraner, und das ist heute bei den Orthodoxen die gewöhnliche Auffassung, dass die persönliche freie Entscheidung des Menschen auch im Anfange der Bekehrung, viribus non qvidam nativis sed dativis» erfolge, und die vorangehenden, «motus gratiæ» «zwar inevitabiles», aber nicht «irresistibiles» seien — *also ganz die katholische Auffassung* [2])».

Vi mindes ogsaa, hvad den bekjendte lutherske professor Luthardt udtalte ved en forelæsning, som han for en del aar tilbage holdt ved Leipzig universitet, og som vi paahørte. Talen var, saavidt vi erindrer, netop om dette punkt: naadens forhold til den frie vilje. Han udtalte da: «Det maa siges, at det er *Melanchton*, **som har reddet den lutherske kirke».**

Men Melanchton var, som bekjendt, ingen god lutheraner for datidens orthodoxe.

Efter alt dette synes det saaledes, som dr. Krogh-Tonning har ret i sin paastand, at der paa dette punkt ikke længer er nogen væsentlig differents mellem katholsk og luthersk lære, og at der saaledes i de mange aars forbitrede polemik om dette punkt har været fegtet i veiret.

[1]) Professor i dogmatik ved det katholske seminar i Rom.
[2]) Udhævet her.

OM FREDS- OG FORSVARSSAGEN [1]).

(Af Chr. Bruun).

Naar en forsvarsvenlig forening har opfordret mig til at tale om *forsvarssagen,* som saa mange fædrelandssindede mænd her inde i Kristiania har talt om med saa ulige mere sagkyndighed, end jeg eier, saa tænker jeg, det er, fordi man ønskede at høre noget om, hvad kristendommen og bibelen har at sige om denne sag. Og dette ønske vil jeg gjerne søge at imødekomme. Men skal der tales om forsvarssagen i kristendommens lys, saa kan i alle fald ikke jeg gjøre det uden med det samme at tale ogsaa om *freds-sagen.* Og jeg maa paa forhaand bede om lov til at være en del vidtløftig og begynde et godt stykke borte fra emnet. Thi naar jeg skal tale om, hvad bibelen siger om freds- og forsvarssagen, saa maa jeg i alle fald *røre ved* en side af den bibelske lære, som hos os er trængt temmelig i baggrunden. Det er den høie bibelske lære om et *Guds rige paa jorden.* De fleste har vist lagt merke til, hvor hyppig Jesus Kristus selv taler om Guds rige paa jorden. I det af hans forkyndelse, som er os opbevaret, spiller talen om Guds rige eller «himmeriges rige» en næsten alt beherskende rolle, allermest da i de berømte «lignelser», hvor det jo uafladelig heder, at himmeriges rige lignes ved det og lignes ved det. I de tre første evangelier kunde man næsten fristes til at sige, at al hans tale dreier sig om himmeriges rige og dets retfærdighed. Men hos os er denne side af kristendommen traadt i skyggen for en anden side af den kristne lære, nemlig læren om den enkelte sjæls frelse til det evige liv. Jeg siger: her hos os; hvordan det er andre steder, skal jeg ikke ved denne leilighed indlade mig paa. Men ved forkyndelsen i vore kirker dreier jo alting sig om de enkeltes frelse Og det er jo selvfølgelig en side af kristendommen, som aldrig tør undværes eller glemmes. I det øieblik, den side var glemt, var kristendommen selv glemt. Men naar denne ene side af kristendommen saa stærkt blir fremhævet paa den andens

---

[1]) Et foredrag, holdt 1ste mai 1894.

kostning, saa følger dermed en ikke ringe mislighed. De iblandt os, som overhovedet bryder sig noget større om kristendommen, de tænker jo først og fremst paa at faa sin egen sjæl frelst. Og har det lykkes os at faa den sag bragt i orden, og har vi saa endnu nogen kraft tilovers for kristelige øiemed, saa tænker vi gjerne paa at faa frelst *andres* sjæle. Men det er næsten altid kun som *enkelte* sjæle: én sjæl her, og én der og én der. Den store sammenhængende *rigsplan*, den alt omfattende helheds-tanke, er faldt ud af vort sind. Men derfor faar kristendommen hos os ikke sjelden en smag ligefrem af egoisme, af egenkjærlighed, naar alting kommer til at dreie sig om vor egen frelse. Eller, om det ikke gaar saa vidt, saa faar den i alle fald let et stempel af smaapluk, af at være faldt i stumper og stykker. Vi trænger i høieste grad, tror jeg, til at *rigets aand* maa komme over os med sin mægtige sammenhæng, med sin storstilede, hele verden omspændende («økumeniske») evne. Vi trænger til, at han, rigets aand, maa «frelse vor sjæl» fra at fortabe sig i det religiøse flikverk og smaapluk, for ikke at sige i den religiøse indsnevrethed og selvsyge.

Ogsaa vi taler nu vistnok stundom om Guds rige. Men vi mener med dette udtryk gjerne det samme som den evige herlighed. Det Guds rige, som Jesus Kristus stiftede, var et rige her paa denne jord. Visselig er det et rige, som skal og maa søge sin fuldendelse paa den anden side graven. Men lige saa sikkert og endda mere haandgribeligt er det, at det maa begynde hernede. Og dette Guds rige her paa jorden er det altsaa, jeg vil friste at sige lidt om, skjønt det jo her kun kan blive meget ufuldstændigt.

Og for at faa tingen ordentlig grundlagt her paa jorden for vor tanke, der er bleven saa afvendt med den, skal jeg faa lov at begynde med det gamle testamente. Der er man ikke saa udsat for at springe over den jordiske side af sagen og øieblikkelig at komme bort i det himmelske. Thi de troende i den gamle pakt havde overmaade liden klarhed over den hinsidige verden og over et Guds rige der. Derimod havde de den fuldeste klarhed over hvor nødvendigt det var, at der fandtes et Guds rige her paa jorden. For dem stillede det sig jo saa, at himlens og jordens Gud næsten holdt paa at blive hjemløs paa jorden. Hedningerne havde vandret sine egne veie og givet sig til at dyrke sine egne guder. Den sande Gud havde ikke mere end en eneste liden plet paa jorden, hvor hans navn blev hædret, hvor hans lampe

brændte midt i afguderiets nat. Var det noget, som en ægte Israelit vidste, saa var det dette, at Israel var Guds folk, Guds rige paa jorden, hans æres sted. Men dernæst vidste de ogsaa, at den høie lov, som var given for dette rige, var veien til folkelykke og folkestorhed, endda mere end til lykke og velsignelse i den enkeltes liv. De vidste, at naar Israel i det store og hele bøiede sig for denne guddommelige lov, saa skulde det blive «høi over alle folkefærd paa jorden», som det heder i den store tale, som Moses holdt kort før han tog afsked med dem. De skulde blive jordens ypperste folk. De skulde grundlægge et aandeligt verdensherredømme, ikke i kraft af videnskabelig og kunstnerisk overlegenhed, som det grækerne i senere tider fik lykke til at gjennemføre, men i kraft af *religiøs og moralsk* overlegenhed. Thi lige fra den graa oldtids dage af svævede der over Israels hoved mægtige forjættelser om, at fra det skulde velsignelsen — den velsignelse, som knyttede sig til dets lov — strømme ud over alle folkeslag paa jorden.

Imidlertid — aarhundrederne gik, og der var liden udsigt til, at de gamle store løfter skulde kunne gaa i opfyldelse. Dette var jo dog ogsaa forklarligt nok, al den stund folket i saa stor en udstrækning vendte ryggen til den lov, som velsignelsen var knyttet til. Men saa indtræder der en vending. En mægtig religiøs bevægelse kalder folket tilbage til den glemte lov og fører med sig et opsving i folkekraft og folkestorhed, som vistnok ikke har mange sidestykker i hele menneskeslegtens historie. Det er det opsving, som knytter sig til Davids, den store krigers, den store digters, den store konges navn. Riget hæver sig under ham saa raskt, at det blev ham en nærliggende tanke at oprette et verdensrige — det som Assurs stammebeslegtede folk ikke saa længe bagefter virkelig udførte. David kunde byde over mere end 1¼ million krigere, «som uddrog sverd», hans hær blev ført af generaler, som var den tids skræk, og den talte i sin midte helter med de eventyrligste bedrifter, som noget folks heltesaga har at opvise. Naar David tænkte paa at oprette et verdensrige ved sine kjæmpers sverd, saa har det sikkert nok været hans tanke ogsaa at udbrede Jehovas religion til de undertvungne lande. Det var imidlertid ikke paa verdenserobrerens blodige vei, at Israel skulde naa frem til verdensherredømmet. Og da David i en ond stund var slaaet ind paa denne bane, blev han standset af «en

sterk haand og en udrakt arm», og det saa eftertrykkeligt, at han for altid maatte opgive det slags tanker.

Med David og hans søn Salomon sank Israels nationale storhed i graven, og trodsige verdensmagter overtog ledelsen af folkenes historie istedenfor Guds udvalgte folk. De hedenske verdensriger udfoldede en overlegen kultur. Og istedenfor at Jehovas religion fra Israel af skulde udbrede sig over de øvrige lande, blev det omvendt de hedenske dyrkelser, som trængte ind i Israel, baarne af den lokkende hedenske kultur, som de var sammenvoksne med. Man undrer sig ikke sjelden over, at et folk, som kjendte den ene Guds dyrkelse, kunde føle den fristelse til fleguderi, som Israel følte. Os forekommer det blot som en *dumhed* at tænke paa at dyrke flere guder. Men det er, fordi vi ikke er inde i den tids forhold. Hvad der i den tid optræder som fleguderi, svarer saa temmelig nøie til, hvad vi kalder fritænkeri. Og de fremmede dyrkelser optraadte med al den tryllemagt, som i vore dage et fritænkeri kan udfolde, naar det kommer i pakt med overlegen dannelse og kultur. Lad os tænke os, at Norge var det eneste land i Europa, som holdt paa kristendommen, at alle andre folkeslag havde ligget under for fritænkeriet, som nu med sin overlegne kultur skyllede ind over os i brede bølger. Hvordan tror De, at vort folk vilde have staaet sig i en saadan prøve? Den tid vi lever i, tillader os jo godt at gjøre et saadant tankeexperiment. For Israels vedkommende er det ikke noget tankeexperiment. Det var den virkelighed, de levede under, i dette lille land ved Middelhavets bund, det eneste paa Jorden, hvor dyrkelsen af den Gud, som har skabt Himmel og Jord, havde nogen magt. I sandhed, det er ikke at undres over, at de kunde føle sig fristet. Men det er i høieste grad at undres over og at beundre, at de paa nogen maade kunde *staa* i fristelsen. I virkeligheden er der ogsaa lange tider, da en stor del af folket ligger under for den, ja lange tider, da folkets *flertal* gjør det, med kongerne og endda mere med aristokratiet i sin spidse. Den høiere dannelse inden folket var jo naturlig sterkest udsat for paavirkning af den overlegne hedenske kultur, der omgav dem paa alle sider som et hav. Der var for menneskelige øine ingen udsigt til, at et israelitisk verdensherredømme nogensinde skulde kunne løfte Jehovatroen op til at blive menneskeslegtens religion. Men der var al mulig udsigt til, at den hellige lampe, som nu brændte saa svagt, aldeles maatte sluk-

kes, naar Assurs eller Babels brede bølger fyldte Immanuels land i hele dets vidde, som det heder.

Men i denne mørke tid fremstaar der en række af mænd, som holder Jehovatroen oppe, ikke blot i kamp mod «sine konger og sine fyrster og mod alt folket i landet», men mod en hel fiendtlig verdenskultur. Det er profeterne. Dersom himlens Gud nogensinde har lagt sin kraft i menneskers aand og sit ord i menneskers mund, saa er det — næst apostlerne — i deres. De vaklede ikke hverken under følelsen af de hedenske verdensrigers overlegenhed eller under sit eget folks frygtelige sunkenhed. Og de er saa langt fra at opgive Jehovatroens sag som tabt, at de tvertimod er aldeles sikre paa dens straalende seier. Paa den natsorte baggrund af sin egen fordærvede samtid tegner de sit fremtidsbillede i brændende farver. Israel, det frafaldne Israel, maa visselig nu ligge under for de hedenske verdensriger, gaa igjennem ilden til alle slagger er opbrændt. Den raadne kongestamme maa hugges ned lige til roden. Men fra den gamle Isaistammens rod skal der igjen spire op et skud, som skal vokse frem til et mægtigt træ: Davidssønnen, Messias, som hersker i Jerusalem i uanfægtet ro og majestæt, staar der tillige som det vinkende banner paa Zionsbjergets top og kalder paa de hedenske skarer. Thi i de sidste dage, da skal Zionsbjerget være Jordens høidepunkt og midtpunkt, og alle hedningefolkene skal strømme sammen til det og gaa op til Jakobs Guds hus for at lære hans veie. Thi fra Zion skal loven udgaa, og Herrens ord fra Jerusalem. Og da skal Jorden — den Jord, som nu dækkes af hedenskabets mørke — blive fuld af kundskaben om Jehova, dyb som vandet, der dækker havets bund. Jeg tænker, at om Profeten virkelig havde oplevet at se, hvorledes kristendommen fra Judæa af skyllede ud over verden som et hav — jeg tænker, han vilde have brugt omtrentlig de samme ord for at gjengive sit indtryk, som disse, han virkelig har brugt.

Men ellers kjender De nok de straalende farver, hvori han skildrer den messianske fremtid. Ulvene skal bo hos lammet, smaagutten skal drive løveungen og kalvene ud paa græs side om side. Sverdene skal omsmedes til hakker og spydene til haveknivér; folkeslag skal ikke mere løfte sverd mod folkeslag, og selv krigs*øvelserne* skal være forsvundne. Retfærdighedens og fredens guldalder skal herske paa Jorden, spædbarnet skal lege ved

hugormens hule. «Og der skal ingen gjøre noget ondt og ingen fordærve noget paa hele min helligheds bjerg: thi fuld er Jorden af Jehovas kundskab, dyb som vandet, der dækker havets bund». Det er en jordisk idealtilstand, en guldalder, som hedningerne kaldte det, en *jordisk fuldkommenhedstilstand*, som profeterne lover Israels folk og med dem hele Jorden under den store ætling af den nedhugne Davidsstamme.

Og denne jordiske fuldkommenhedstilstand, som profeterne lovede, den har Jesus fra Nazaret paataget sig at gjøre til virkelighed. Han kom for at give Guds rige paa Jorden en ny og høiere skikkelse som dets Messias, for at fuldkomme det, som profeterne havde spaaet om. Men han giver det aldrig udseende af, at han med ét slag vil indføre den fuldkomne tilstand. Tvertimod. Er der noget, som han idelig gjentager, saa er det dette, at Guds rige vokser en trinvis og langsom vekst. Himmeriges rige lignes ved et saafrø; den tanke klinger oftere igjen hos ham, end nogen anden. Det lignes ved et sennepsfrø, som vel er mindre, end alle andre frøslag, men vokser op til et træ, større end alle urter. Det lignes ved en mand, som saaede god sæd i sin ager. Det lignes ved en saamand, som gik ud for at saa. Og selv ligner Jesus sig ved hvedekornet, som skal saaes i Jorden for at dø, at det kan bære megen frugt. Hvorfor denne tanke om det spirende og voksende korn, som atter og atter vender tilbage? Det er blandt andet, fordi hans samtidige tænkte sig, at den messianske herligheds tilstand skulde naaes med ét slag, og bare vilde gribe efter denne herlighed. I modsætning til dem hævder han læren om den trinvise vekst. «Med Guds rige har det sig saaledes, som naar en mand kaster saafrø i Jorden . . . . Thi af sig selv bærer Jorden frugt: først *straa*, saa *aks*, derefter endelig fuldvegtigt *korn* i akset». Og saa heder det videre: naar frugten bliver moden, skikker han straks sigden, thi da er høsten for haanden. Og «høsten», det er verdens ende, som det heder paa et andet sted. Guds rige naar ikke sin modning, sin fuldendelse før paa verdens sidste dag: dets udviklingsgang falder sammen med menneskeslegtens egen udviklingsgang.

Jesus Kristus skulde egentlig ikke selv bygge Guds rige. Han skulde selv bare saa sig som hvedekornet i Jorden og dø.

Han gik bort og overlod det til sine efterfølgere at bygge det store rige, langsomt og besværligt, sten efter sten, og at føre det fremad imod dets fuldendelse. Saa det er *os*, saa mange, som drister sig til at kalde sig med Jesu Kristi navn i alvor og sandhed, som har faaet den opgave at arbeide paa at gjennemføre det profetiske program om den jordiske idealtilstand. Det er os kristne, som er kaldet til at føre menneskeslægten dens fuldkommenhed imøde. Det skulde vi aldrig glemme.

Men det har været glemt i lange tider, glemt over arbeidet paa at frelse de enkelte sjæle til det evige liv.

Men det er paa tide, at denne glemte sandhed blir trukket frem igjen, ikke for at trænge arbeidet for sjælenes frelse til side, men for at lære os at arbeide for sjælenes frelse, *idet* vi arbeider for udfoldelsen af Guds rige paa Jorden.

Og det er dobbelt paa tide *i vore dage,* at dette bliver gjort. Thi denne tanke, som vi kristne har ladet falde, den har fritænkerne, paa sin vis, taget op. Det er en af de moderneste former for fritænkeriet: evolutionismen eller udviklingslæren, som gaar ud paa dette. Der er saa mangen ung mand, som har lidt skibbrud paa sin barndoms tro, men som gløder for den tanke at arbeide med paa menneskehedens udvikling, at være med paa at føre vor slegt fremover imod fuldkommenhedens høie, fjerne maal. Om de ogsaa saa særdeles ofte er i stand til at holde fast ved denne sin ungdoms begeistring, skal jeg her ikke indlade mig paa; det er et andet spørgsmaal. Men sikkert er det, at der findes hundreder og tusinder af unge mænd, som har vendt ryggen til kristendommen, men som til vederlag har grebet dette som sit livs bedste tanke, som sin høieste ære. De ønsker at sætte sin tilværelse og sit arbeide ind paa det at give selv om det blot bliver den mindste skjerv til slegtens udvikling imod fuldkommenhed. Det er for dem deres religion.

Er det virkeligt muligt dette, at en vigtig kristelig tanke kan være glemt af de kristne selv og blive optagen af fritænkerne? Aa, det er desværre ikke bare denne gang, at noget saadant er skeet.

Jeg skal minde om religionsfriheden, saa ægte kristelig en tanke, som man vil finde den. Den blev gjennem aarhundreder traadt under fødder af kirken, indtil den blev hævdet af fritænkerhøvdingen Voltaire. Eller en anden tanke: den om barnenaturens og barnlighedens ret. Der er mange af verdens største aander,

som har talt store ord om barnets og det barnliges herlighed, om at «hvad ingen forstand hos forstandige ser, det finder i enfold det barnlige sind», og meget lignende. Men jeg ved alligevel ikke, om der er nogen af alle menneskeslegtens stormænd, der har talt *saaledes* om barnenaturen, som Jesus fra Nazaret har gjort. Og dog blev i alle kristne skoler barnenaturen og dens ret paa det groveste krænket og traadt under fødder, lige indtil Rousseau kom og gjorde den gjældende, han som var det forrige aarhundredes *anden* store fritænkerhøvding. Det er sandt, at der fandtes enkelte, høist enkelte kristne mænd, som havde talt baade religionsfrihedens og barnenaturens sag, før fritænkerne gjorde det. Men de havde ikke gjort det med den kraft, som skal til for at slaa igjennem. De havde talt for døve ører. Da Voltaire og Rousseau kom, tvang de baade prester og menigheder til at lytte. Men saa lykkedes det da ogsaa fritænkerne at paatrykke Guds kirke paa Jorden et brændemerke som den, der modsætter alt, hvad der heder *fremskridt*, det være saa retmæssigt, det være saa aabenbar kristeligt, som det være vil.

Men det er ikke bare saa, at der er flere enkelte vigtige fremskridtstanker, som de kristne har fornegtet, og som fritænkerne har ført frem. Det, som jeg her taler om, er dette, at selve den store tanke om menneskeslegtens fremskridt henimod fuldkommenhedens maal, den som i sig indeslutter alle enkelte fremskridstanker, — *den* har de kristne ladet falde, og den har fritænkerne taget op.

Derfor gaar da ogsaa fritænkerne her med den trygge følelse af at det er dem, som leder menneskeslegtens udvikling og afgjør, i hvad retning den skal gaa, medens de kristne er komne ud af den fremadskridende udviklings strøm og ind i en bagevje, hvor de gaar rundt og rundt og rundt, og gnaaler paa sine gamle tanker.

Og naar det kommer til stykket, er det nok ikke bare fritænkerne, som har denne følelse. De kristne deler den i grunden selv. Det er meget almindeligt at høre af alvorlige kristne, at nutidens udvikling er kommen i de antikristelige kræfters vold. Og om der end kan være meget af mismodig overdrivelse i denne klage, saa meget er dog klart, at skal det ikke komme til at gaa som man klager, saa er det nødvendigt, *brændende* nødvendigt, at de kristne tager sig sammen og kaster sig ind i udviklingen. Man kan jo ikke lede udviklingen, uden ved at være med i den: man

kan ikke beherske den, uden ved at *tjene* den. Og dersom fritænkerne gaar ind i udviklingen og tjener den, og de kristne holder sig udenfor den og indskrænker sig til at sukke over den, saa er det ikke farligt at sige, at udviklingen kommer til at gaa de antikristelige kræfter i vold.

Det er her i Kristiania gaaet ind i folks tankegang og følelse næsten som et slags dogme, at kristendommen skal være i pakt med alt, hvad der heder konservatisme. Det er en misforstaaelse, tror jeg, saa stor, at den ikke godt kan være større. Det skulde da være, om man vilde sige, at kristendommen er i pakt med alt, hvad der kalder sig fremskridt; thi der er meget, som giver sig ud for at være fremskridt, og ikke er det.

Nei, kristendommen er ikke stilstand, hvor meget det end kan maatte indrømmes, at den enkelte kristenslegt og dens kristendomsskikkelse kan have faaet det stillestaaendes stempel. Kristendommen var, da den kom ind i verden, den store verdensomvæltning, den største verdensreformation, som menneskeslegtens historie kjender. Og den tabte ikke denne sin karakter med de tre første aarhundreder. Hvad kristendommen var den stund, den fødtes, det vil den vedblive at være til dagenes ende. Kristendommen er den aldrig stansende, aldrig hvilende verdensreformation, det aldrig standsende, aldrig hvilende *verdensfremskridt.*

Alle ved vi, at i det enkelte menneskes kristenliv bør der ikke være stilstand, men et aldrig stansende arbeide paa ens egen helliggjørelse, ens egen fremadskriden imod fuldkommenheden. Stilstand er tilbagegang, under den truer kristenlivet med at søvne ind og dø. «Ikke at jeg allerede *har* grebet det eller allerede *er* fuldkommen. . . . . Men . . . . glemmende, hvad der er bagved og rækkende efter det, som er foran, *iler* jeg mod maalet til det klenodie» som vinker ved banens slutning. Dette er formelen for kristendommens udfoldelse i den enkeltes liv.

Og aldeles det samme er formelen for kristendommens udfoldelse som den magt, der skal indvirke paa og gjennemtrænge hele *slegtens* liv. Det er formelen for det *Gudsriges* udvikling, som skal bære hele menneskehedens udvikling. Er der engang gjort et fremskridt, saa tør man ikke stanse og slaa sig til ro med det. Man maa glemme det, som *er* erobret og indvundet; det ligger allerede bag os. Og man maa strække sig efter det næste fremskridt, efter det, som er foran, og ile fremover mod

det klenodie, som venter ved banens slutning. Thi paa slegten, som paa den enkelte venter ved banens slutning *fuldkommenhedens* klenodie.

Vi tror ikke, som den fritænkerske udviklingslæres mænd, paa en udvikling ud i det endeløse, jeg fristes til at sige: ud i det blaa. Vi tror, at løbebanen skal have en virkelig afslutning baade for den enkelte og for den hele slegt. Vi venter ikke, at den enkelte skal naa frem til fuldkommenhedens maal alene ved en udfoldelse af de kræfter, som her er nedlagt i ham, om han end skal «jage» derefter. Vi venter, at Kristus engang skal *ifore* ham denne fuldkommenhed. Og paa samme maade tror vi heller ikke, at Gudsriget paa Jorden skal naa frem til udviklingens maal alene ved en udfoldelse i historien af de kræfter, som nu er i virksomhed. Vi tror, at Kristus en dag skal komme igjen og bringe udviklingen frem til fuldendelsen. Vi tror, at han skal sætte den jordiske fuldkommenhedstilstand som æreskrandsen om sin «bruds» pande.

Dette er det led i det kristelige fremtidshaab, som man pleier at kalde *det tusindaarige rige* paa jorden. Det er den jordiske idealtilstand, som profeterne varsler om, og som Kristus har lært os at arbeide hen imod, og som han engang vil føre frem til fuld virkelighed. (Forts.)

VORE KIRKERS KUNSTNERISKE UDSMYKNING.

Foredrag ved prestekonferencen i Kristiania den 16de oktober 1894.

(Af L. Dietrichson).

Høistærede forsamling.

Naar jeg som lægmand vover at optræde i en kreds af geistlige, sker det naturligvis ikke uden store betænkeligheder og kun som følge af sterke baade indre og ydre overtalelser. Jeg vil imidlertid ikke negte, at de *indre* har været de for mig sterkest bestemmende, idet jeg anser den sag, hvorom man har ønsket min udtalelse for at være af ikke ringe betydning for kirken og dens liv i vore dage. Næst efter at beklage, at jeg netop hjemkommen fra en reise ikke har havt synderlig tid til forberedelse, vil jeg tillade mig to nødvendige forbemerkninger. For det første maa I ikke vente at *lære* noget af dette foredrag; thi den kirkelige kunsts læresætninger kan ikke udvikles i en times foredrag; hvad jeg her kan give er blot nogle spredte bemerkninger om sagen i dens almindelighed, og for det andet: jeg tager her kun hensyn til forholdene i vore egne smaa og fattige landsmenigheder, der netop mest trænger en reform.

Skulde man noget sted kunne vente almindelig forstaaelse for den sandhed, at det gode og det skjønne flyder ud fra den samme evige kilde, burde det vel være i en forsamling af geistlige, og dog er det faktisk, at tanken om kunstens berettigelse i kirken ofte møder den største modstand netop hos meget alvorlige prester og kristne. Man anfører da gjerne, at kirkens kunstneriske udstyr let drager menighedens øie og tanke bort fra det væsentlige og hovedsagelige, og at derved store misbrug kan indsnige sig i kirken; men hertil er at svare, at alt, selv bibelen kan misbruges, uden at nogen derfor vilde falde paa af den grund at berøve menigheden brugen af, hvad der i sig selv er sandt og godt.

Endnu langt flere er de, som uden at fordømme kunstens indtræden i kirken siger: sagen er ligegyldig og betydningsløs;

naademidlerne selv er alt, den form, hvori de frembæres, er intet. Her synes altsaa at være nødvendighed for en apologi, som jeg vil forsøge i største korthed.

Naademidlerne alt — formen intet, det er jo paa *en* maade sandt paa en anden maade fuldstændig usandt. Om jeg beder til Gud i en svinesti, eller under Peterskirkens hvælvinger, kan bønnen være lige inderlig, men menigheden har dog en forpligtelse til ikke at gjøre kirken til det, jeg først nævnte, men at verge om dens værdighed.

Alt, ogsaa gudstjenesten, har en ydre side: gjennem sanserne modtager vi ordet og sakramenterne, de har altsaa et sanseligt, d. v. s. for sanserne opfatteligt element. Da alt levende har form og indhold, og formen i alt liv netop betinges af indholdet og virker tilbage paa dette, kan den ikke være uden betydning for dette selv. Skulde formskjønheden være forkastelig, eller endog blot ligegyldig i kirken, hvorledes vil man da forklare, at det gamle testamente har klædt ordet i poesiens dragt, hvorledes, at kirken har indført musiken som et vigtigt element i gudstjenesten, hvorledes, at Gud ikke blot har skabt det for os *paatagelig* nyttige, men ogsaa markens blomster, der fryder vort øie ved sin skjønhed? Alle disse ting indgaar dog vist i den store guddommelige økonomi; det er jo en af naturens første love, at det, som skal bære frugt, først maa skyde blomst, ligesom at ungdomsskjønheden er et vigtigt element i den kjærlighed mellem mand og kvinde, gjennem hvilken menneskeslegtens videre udvikling foregaar; alt i naturen har skjønhed som et nødvendigt *gjennemgangsled* for at opfylde sin bestemmelse; den er altsaa et *nødvendigt* moment i *alt* liv, saaledes ogsaa i kirkens.

Og fra en anden side seet, kjerne og skal er organisk forbundne og vor ærefrygt for kjernen maa med nødvendighed gjøre os omhyggelig for skallen.

Men, vil man sige, skjønheden er jo i kirken en bisag. Ja, visselig, deri maa alle være enige; men det er en bisag, som er altfor vigtig til at oversees eller tilsidesættes; dens fremme er visselig en Marthagjerning; men det er ikke det, Kristus dadler hos Martha, at hun *gjør* denne gjerning for hans skyld, men at hun for denne gjerning tilsidesætter «den bedre del». Ogsaa Marthagjerningen har sin betydning, og da Maria salver Frelseren i Simons hus, glæder han sig over, at hun saaledes salver hans legeme, og vil,

at denne hendes gjerning aldrig skal blive glemt saalænge og hvor hans ord forkyndes. Kirken er det synlige tegn paa Kristi nærværelse i sin menighed, og hvem vil vel vove, naar vi smykker kirken for Kristi skyld, at indvende: «hvorfor blev dette ikke solgt og givet til de fattige?» Man har jo eksempler paa religiøs kynisme af overdreven aandelighed, der for ikke at forsømme det vigtigste, lader legemet overgro med smuds, men denne slags aandelighed vil neppe finde noget forsvar blandt tænkende kristne. Skal da bruden selv være ligegyldig for sit legeme, eller ikke være ren? Skal bryllupssalen ikke være ren og smykket, bruden selv ikke iført bryllupsklædningen? Er den aand ren, der ikke holder sit legeme, Guds tempel, i ære? Alt hvad vi har kjært, vil vi gjerne smykke; det er naturligt og menneskeligt, og Gud selv har bifaldt det.

Man har kaldt iveren for kirkesmykket «katholsk» — med hvad ret?

Et kort blik paa kirkens historie vil vise os det. Hvor megen vegt lægges der ikke i det gamle testamente paa tabernaklets og templets udsmykning; ja, det gamle testamente siger ligefrem, at kunsten er en gave af Gud (2 Moseb. 35, 30—35). De ældste kristne vedkjendte sig den samme opfatning. Man har talt om de ældste kristnes «kunsthad»; men dette er, overfor hvad vi kan se med vore egne øine en misforstaaelse. Hadet strakte sig selv hos en Tertullian kun til den kunst, der enten forherligede hedenskabet eller bragte kirken i fare for at forfalde til hedenskab; men samtidig blomstrer der selv i Katakomberne i forfølgelsernes tider op en kunst, i sine former simpel, i sit væsen yndig, smuk og duftende som foraarsblomster, disse hundreder og atter hundreder af billeder, der i sin form er knyttet til den antike kunsts ædle mønster, men i sin rene tanke, i sin fine symbolik og i sit fromme udtryk bærer vidne om, at medens den antike kunst var bleven en tom, kjerneløs skal, spirede her en ny vaar ud af dens smuldrende grus. Navnlig har Katakombernes ærværdige *symboler* forsynet den kristne kunst med en mængde ved sin betydning og alvor høivigtige former, der endnu er levedygtige i kirken.

Og da korset tør hæve sig oven mulde, reiser sig de oldkristne kirker, basilikaerne, i den ædleste, simpleste form, der netop er saare vel skikket for det, som er *vor* kirkes hovedsag,

ordets forkyndelse og sakramenternes uddeling, og visselig burde gjenoptages som mønstre for ædel kirkebygning ogsaa i vor tid. Man tror i vore dale, at en hvilkensomhelst bondetømmermand kan tømre sammen en kirke; men mangfoldige af vore landskirker afgiver et sørgeligt vidnesbyrd om, hvor langt denne mening er fjernet fra sandheden. Det vilde dog neppe være uoverkommeligt at skaffe disse kirker et virkelig kirkeligt præg ved at tage basilikaen til udgangspunkt og mønster og lade en arkitekt lede tømmermandens arbeide.

Saa kom middelalderen. For dens mørke, ulykkelige aarhundreders mennesker, hvis liv var delt mellem pestaar, hungersaar og krigsaar, blev kirken den sidste tilflugt, hvor de kunde søge fred og hvile. I dens høithvælvede haller med de høitstræbende piller og de hvalte buer, i det farvede lys fra dens malede ruder, i virakrøgen fra de mange altere, mellem billeder og kirkemusik fandt disse ulykkelige ikke blot et billede af, men selve sin himmel paa jorden; og navnlig i de gothiske kirker udfoldede jo middelalderen en unævnelig pragt: kirken stod smykket paa det herligste. Men det er ikke pragt, *vi* søger i kirken; kun den skjønhed, der gjør den til en værdig bærer af det hellige. Kom saa reformationen; katholicismen havde overdrevet det sanseliges betydning, var billedlig talt bleven blot legeme, mens aanden skrumpede ind; de reformerte gik til den modsatte yderlighed, kirken berøvedes ethvert smykke, blev tom og kold: her var alt aand og intet legeme: hist var det sanselige element bleven overvurderet, her blev det undervurderet. Frembyder ikke den tanke sig næsten af sig selv, at det bør sig Lutheranerne ogsaa her at indtage midtstillingen og lade begge momenter faa, hvad dem tilkommer, «give keiseren, hvad keiserens er, og Gud, hvad Guds er»? Luther selv siger: «alle rechte Kunst ist Gottes Werk und Gabe — darum Gottes Dienerin». Ja, kunsten er Guds tjenerinde, men den er ikke kirkens trælkvinde: hvad det fører til, naar kirken vil trælbinde kunsten, viser den græske kirke os, hvor kunstneren nedsættes til en blot haandverker, mens kirkelige forskrifter bestemmer, hvor mange tommer lang hver finger, hvert øre og hver næse skal være paa disse grusomme, ensformige skikkelser, der fyldte de byzantinske og endnu i vor tid fylder de russiske og græske kirker. Kunsten er religionens yngre søster og skal have ærefrygt for den ældre, og den kan ved frivilligt at

tjene den løse en af sine høieste for ikke at sige sin høieste opgave. Men kunsten har alligevel sin egen opgave, og hvad den gjør for kirken, maa den gjøre frivillig; den har en stor opgave ogsaa udenfor kirkens tjeneste, og er det saa, at den i vor tid er bleven altfor verdsliggjort, ja endog paa mange punkter har stillet sig fiendtlig overfor religionen, ja hist og her gaaet i de sletteste af de moderne idéers tjeneste, saa bør ikke kirken være den, der overskjærer det sidste baand, der forbinder kunsten med den; den berøver sig derved selv ligesaa meget, som den berøver kunsten.

Hvad skal da kirken gjøre? Hvilke er de fordringer, som vor tid stiller til skjønhedssansen i kirken?

Man erindre her, hvad jeg ovenfor nævnte, at jeg ikke kan udvikle den kirkelige kunsts læresætninger, og at jeg her kun tænker paa vore fattige landsmenigheder. Hvad kan *de* gjøre for at gjøre gudstjenestens ydre side tiltalende for menighedens lemmer?

Først vil jeg nævne et negativt moment: alt maa *fjernes,* som vanpryder vor gudstjeneste, fremforalt hersker der ofte i vore landskirker en mangel paa renlighed og sømmelighed, som man maa blive kvit. Alle kirken uvedkommende og uværdige rekvisiter maa fjernes fra den. Det siges, at man ikke sjelden paa landet ser de vinflasker, af hvilke nadvervinen er hentet, staa paa alteret ved siden af kalken. Sligt er ligefrem usømmeligt. Alterbøgerne er ofte skidne og forrevne, saa man skulde tro, at det snarere var udslidte romaner fra et leiebibliothek, lasede messehageler, sprukne klokker, uharmonisk kirkesang, kirkelige kar, hvis form erindrer om verdslig bestemmelse; alt saadant maa først fjernes, før vi kan tale om en kirkelig udsmykning; fjernes maa ogsaa disse ukirkelige indretninger, der endnu klæber ved visse af vore kirker som en sørgelig levning fra rationalismens dage: disse prædikestole over alteret og under orgelet, der giver et aldeles forkjert begreb om disse kirkelige elementers indbyrdes betydning, som om prestens præken stod over sakramentets uddeling, og orgelspillet igjen over prestens præken, og hvor presten pludselig dukker op paa prækestolen for menighedens øine paa en maade, der erindrer om dette børnelegetøi, hvor en med en fjær forsynet dukke pludselig springer op af en æske; fjernes maa disse daabsengle, der forsynet med naturalistiske farver hænger ned fra loftet i et taug og ved

hjælp af en ring i maven kan heises op og ned; endog i stiftsstaden Bergen saa jeg for 4 aar siden en saadan engel i fuld virksomhed i en af byens kirker. Presterne maa ivre imod det usømmelige søleri med spytten paa kirkegulvet, henkasten af skraatobak og lignende, der erindrer mere om svinestien end om kirken, ligesom ogsaa mod menighedens for sene ankomst til kirken — vel at merke, hvor denne sker uden nødvendighed —, ligesom mod al puffen og støden og trængsel, der navniig virker uhyggelig, idet nadvergjesterne gaar frem til Guds bord. Men fremforalt bør presterne vogte vel paa sig selv, at de ikke ved en mindre passende optræden forstyrrer menighedens indtryk af gudstjenesten. Jeg vil ikke tale om det usømmelige i, at presten, hvad der ikke sjelden skal være tilfældet, staar spyttende eller endog tyggende tobak foran alteret eller paa prækestolen: men endog blot en mekanisk og død optræden virker forstyrrende. Jeg er ikke blind for det utrolig vanskelige i at holde aanden levende under de uendelig mange gjentagelser, der kræves af ordets tjenere: jeg forstaar vel, hvor umaadelig svært det er, uden at forfalde til død mekanisme, ofte de 100 gange at maatte gjentage de høihellige ord: «dette er Jesu sande legeme» og «dette er Jesu sande blod» under altergangen, men presten gjør sig ingen forestilling om, hvor lydhør menighedslemmet er i et, for hver enkelt saa alvorligt øieblik, og hvor forstyrrende det kan virke, om han merker, at presten ikke er med. Af kirkesangeren maa det naturligvis forlanges, at han føler og ved, hvad hans udenadlærte ord indebærer, forat ikke netop det udenadlærte skal virke frastødende paa menigheden. Dog er naturligvis affektation værre end alt andet.

For at sige alt med ét ord: presten maa sørge for *dekorum* i kirken, saavel fra sin egen og medadministranters, som fra menighedens side.

For nu endelig at komme til sagens positive side, maa presten med varme søge at *fremme* alt, hvad der kan bidrage til at gjøre gudstjenesten tækkelig for øie og øre, forsøge at smykke sin kirke saa godt, som de smaa eller store midler vil tillade det. Her vilde jeg da opstille 3 hovedlove:

1. Ethvert smykke, der indføres i kirken, maa ikke være der blot for smykkets skyld, men have en kirkelig *betydning*, gribe ind i det heles økonomi.

2. Ethvert smykke, der indføres i kirken, maa være prunkløst; jo simplere midlerne er, desto større er virkningen.

3. Ethvert smykke, der indføres i kirken, maa være af den art, at det ikke leder tanken *bort fra,* men *hen paa* den kirkelige handling.

Hovedomsorgen ved kirkens udsmykning lægger vi som evangeliske kristne paa de gjenstande i kirken, der er naademidlernes bærere: altar, døbefont og prækestol. Til at fremhæve disse punkter for menighedens bevidsthed som det væsentlige i kirken, tjener hovedsagelig de saakaldte kirkelige paramenter, væsentlig textile gjenstande, smykkede med ornamenter eller billedlige fremstillinger af kirkelig art.

Altaret bedækkes som det bord, ved hvilket nadvergjesterne bespises, ligesom bordet i familien, med en derover udbredt dug, *altardugen.* Den er af fint linned, hænger lidt ned foran altaret, og bør paa denne nedhængende side, om muligt være forsynet med broderi. Til dette broderi vil man med fordel anvende oldkirkens symboler: korset, ankeret og pelikanen, der nærer sine unger med sit blod (tro, haab, kjærlighed). Fisken og brødet kan ogsaa her komme i anvendelse ligesom en bord af vinløv («jeg er det sande vintræ»), palmegrene som kirkens seierstegn eller lignende. *Korporalet,* den dug, der ligger under selve nadverkalken kan passende forsynes med Christusmonogrammet; *palla,* den dug, der dækker kalken, vil kunne modtage et billede af hjorten (ps. 42), *velum,* den dug, der bedækker alle de hellige kar, kan modtage en tro kopi efter kirkens ældste billede af den gode hyrde. Den svenske paramentforenings breve gjør opmerksom paa, at dette velum med fordel kan medtages ved sognebud, for i den fattige stue, der maaske ikke kan opdrive en ren borddug at tjene som saadan ved nadverens meddelelse: ethvert sømmeligt maaltid kræver jo sin dug.

Altarets 3 sider eller ialfald dets forside, behænges, hvor de ikke allerede er prydede med udskaarne eller udhugne ornamenter, med et *antependium* af broderet silke eller klæde. Har kirken raad dertil, saa eksisterer der en smuk gammel forskrift om de forskjelligfarvede antependiers anvendelse, idet det nemlig er regel, at antependiet skal være *hvidt* ved jul, helligtrekonger, paaske og Kristi himmelfart, *rødt* i pinsen, *violet* i advent og fastetid, *grønt* i trinitatis og ugerne efter helligtrekonger, *sort* langfredag og ved sørgefester. Denne regel hviler naturligvis paa en vilkaarlig, men

gammel traditionel farvesymbolik; tre forskjellige farver, rød, sort og violet, burde dog altid findes, siger min nys citerede kilde; thi glædessangen toner jo anderledes end sørgesangen. Antependiet egner sig naturligvis særlig til ornamental eller billedlig udsmykning af forskjellig art.

Altarstagerne maa man søge saa meget som muligt at fjerne fra de moderne vulgære former for lysestager. Ældre aarhundreder har efterladt os mange smukke former, af hvilke vort kunstindustrimuseum eier adskillige eksemplarer. De bør i det hele have mere af kandelabren end af stagen. *Altarbogernes* bind giver naturlig plads for et kirkeligt symbol, hvor da det hyppig anvendte kors og kalk eller evangelistmerkerne vil være paa sin plads.

Altaret selv bør bære et simpelt, men om muligt kunstnerisk udført, fremforalt fromt opfattet billede af Kristus eller Kristi liv. Som min personlige mening maa jeg udtale, at fremstillingen af Kristi daab eller af den lærende Kristus forekommer mig mindre at have hjemme paa altaret, da disse to momenter allerede er repræsenterede i kirken ved døbefonten og prækestolen; saa meget mere synes fremstillinger af lidelseshistorien eller opstandelsen at høre hjemme paa altaret; først og fremst nadveren, men ogsaa korsfæstelsen og opstandelsen, der ogsaa i det forrige aarhundredes høit optaarnede altaropsatser alle 3 repræsenteredes det ene over det andet, en billedoverlæsselse, der dog neppe er at anbefale. Kan man ikke faa et *smukt* billede, saa heller intet. Da er et simpelt kors meget bedre. Fritstaaende Kristusstatuer paa altaret vilde jeg for min del ikke anbefale, da de let kunde erindre om hedenskabets gudebilleder og virke med en vis kulde eller ialfald antik kjølighed paa den, der i varm andagt nærmer sig altaret. At dette selv maa være frit for alle unødige krummelurer, der er saa hyppige i rococoens tid, siger sig selv.

Prækestolen beklædes efter det samme princip som antependiet, hvad farveveksling angaar, med en smal bord, der heller bør dannes af ornamenter end af billeder for ikke ved sine fremstillinger at drage de øine, der hænger ved prestens læber, for sterkt til sig.

Døbefonten bør som regel dannes af arkitektoniske og neppe af figurale former. De saa yndede døbeengle, der staaende eller knælende holde døbefadet, synes mig af flere grunde ikke anbefalelsesværdige. Dels vil ialmindelighed en kunstnerisk udført statue blive

uforholdsmæssig dyr for en landsmenighed, og en ukunstnerisk udførelse er naturligvis forkastelig; men min hovedsagelige indvending mod disse figurer er dog navnlig den umiddelbare nærhed, i hvilken daabsengelen i den hvide sten træder med den omkring samme forsamlede lille skare af presten og fadderne. Den tør af rent praktiske hensyn ikke hæve sig høit over dem og vil saaledes let synes at udgjøre et livløst medlem af Kredsen, skjønt det dog gjør fordring paa liv og betydning, et hybrid væsen, der let kan drage opmerksomheden bort fra handlingen. Derimod vil naturligvis et ornamentalt, symbolsk smykke være paa sin plads paa den arkitektoniske døbefont.

Kun *disse,* altarets, prækestolens og døbefontens kunstneriske smykker er ligefrem *nødvendige* og bundne til kirkelig tradition. Paa kirkens udsmykning forøvrigt tør jeg her ikke indlade mig i dette korte foredrag. Det falder af sig selv, at ingen skrigende farver, ingen prunkende enkeltheder i en simpel omgivelse, der drager øiet bort fra kirkens tre centrale punkter, bør findes — et aabent og taktfuldt øie vil forstaa at finde den rette harmoni i form som i farve. Hvad der passer for den store, rige kirke, passer ikke for den lille, fattige; men dennes smykke kan derfor være lige stemningsfuldt, naar det kun svarer til kirkens øvrige udstyr. Peterskirkens illumination i paaskenatten, naar ildsluerne drager sig hen over den kolossale bygnings mægtige former, og Kristi brud staar der rødmende foran sin opstaaende frelser, vækker en rig stemningsfylde hos beskueren; men det er ikke mindre stemningsfuldt det indtryk, som møder mig i den lille landlige kirke, naar den ved st. Hans staar smykket med det friske, duftende løv og pryder sig med Guds yndige sommerherlighed til den samme frelsers ære.

Men det vanskeligste spørgsmaal staar endnu tilbage. Selv forudsat, at lysten og sansen er vakt for en værdig kirkelig udsmykning baade hos prest og menighed — hvorledes skal den afsidesliggende landsmenighed, afskaaret fra let kommunikation med omverdenen og kun i besiddelse af ringe pengemidler kunne tilegne sig selv *de* beskedne elementer til en kirkeornamentik, som vi her har fremhævet? Sagen er ikke let, men meget vil kunne udrettes, saafremt man i vort land kommer overens om nødvendigheden af

at oprette de saakaldte *paramentforeninger*, der er saa almindelige i andre lande, og som ogsaa i vort broderland, Sverige har gjort megen nytte. Disse foreninger bør udgaaende fra en centralforening i hovedstaden, sætte sig til opgave paa forlangende til billigst mulige priser at forsyne landdistrikterne med, hvad de behøver til de nævnte hovedpartiers udsmykning. I vort kunstindustrimuseum vil en rig samling af mønstre altid staa til tjeneste, i den norske husflidsforening vil der være anledning til at faa sagerne udført, og navnlig vil jeg pege paa, at de med saa stor interesse omfattede syforeninger, der nu med saa prisværdig iver arbeider for de fattige i menigheden, vel ogsaa en og anden gang til en afveksling kunde finde en smuk opgave i at arbeide for sin fattige moder, kirken ved at udføre paramenter under ledning af paramentforeningen og stille disse for en billig pris til kirkernes raadighed. De indflydte pengemidler kunde jo saa ligefuldt anvendes i velgjørenhedens tjeneste. Det gjælder kun, at sansen vækkes hos prest som hos menighed, og navnlig da hos presterne: men desværre kommer endnu de fleste unge prester ud til sine landlige menigheder uden de nødvendige forudsætninger for at kunne gribe sagen rigtig an. Hvor ofte sker det ikke, at vore gamle, ærværdige oldkirker, navnlig vort lands pryd, stavkirkerne, den eneste originale kunstform, hvormed Norge har givet sit bidrag til verdensarkitekturen, ubarmhjertig rives, fordi at prest som menighed ikke aner den rige kulturhistoriske skat og den hellige, kirkelige symbolik, der skjuler sig i dem, ligesom i de mange kirkelige oldsager, der tankeløst kastes bort istedenfor at fredes og bevares. Før der gives vore prester anledning til at forstaa den kirkelige arkæologies betydning, ogsaa for et ædlere menighedsliv, vil vanskelig noget klækkeligt kunne udrettes for skjønhedssansens opvaagnen i vort kirkeliv. Universitetet maa her gaa i spidsen ved at give de theologiske studerende anledning til at høre kirkearkæologiske forelæsninger, ja den theologiske kandidat burde vel ikke forlade examensbordet uden at have aflagt et vidnesbyrd om, at han forstaar betydningen af de kirkebygninger og kirkelige gjenstande, som han snart skal sættes til at røgte. For et par aar siden anmodede daværende professor theol. dr. Bang mig med rigtig forstaaelse af denne sags betydning om at holde forelæsninger over kirkelig arkæologi for de theologiske studerende, og det viste sig, at disse forelæsninger omfattedes med stor interesse.

men siden dr. Bang ombyttede professuren med statsraadstaburetten, har jeg ikke modtaget nogen videre opfordring i den retning. Og jeg har ingen berettigelse til at gribe initiativet i en saadan sag. Men det er sikkert, at en smule kundskab til denne videnskabsgren vilde spare vore prester for mange ubehageligheder og mange misgreb.

Jeg skal nu til slutning tillade mig i et par korte punkter at fremsætte mine ønsker i dette vigtige anliggende i den orden, hvori jeg ovenfor har udviklet dem.

1. Anvendelse af arkitekter ved alle landskirkebygninger, og, om muligt, en tilbagevenden til den gammelkristne basilikastil for de protestantiske kirker.

2. Fjernelsen af alt, der kan benævnes usømmeligt ogsaa i gudstjenestens synlige del.

3. Presterne maa her ikke blot foregaa med et godt eksempel, men ogsaa direkte virke for kirkernes passende og tækkelige udsmykning.

4. Paramentforeninger maa dannes, der let og billigt kan bistaa ved anskaffelsen af kirkelige, især tekstile gjenstande.

5. De nu saa almindelige syforeninger maa opfordres til ogsaa at udføre paramenter under paramentforeningernes ledning.

6. Kirkelig arkæologi bør foredrages ved universitetet.

Og dermed beder jeg mine tilhørere om ikke at forarges over de frimodige ytringer, jeg her har tilladt mig, men at være overbeviste om, at disse kun er fremgaaede af min varme interesse for sagen og af min overbevisning om, at dennes fremme i ikke ringe grad vil bidrage til kirkens og det kirkelige livs egen vækst og fremgang.

KRÆMMEREN.

(Af Konrad Dahl).

Jeg havde ferieret i en af bygderne østenfor Kristianiafjorden en fjorten dages tid og et par gange prøvet at fiske aftensmad i de lergraa vasdrag, som her i utallige bugtninger siger frem gjennem engene. Vasdrag er en stolt betegnelse for disse matte vandaarer — lad forresten gaa. Regner det sterkt en to—tre dage, saa kryber de op af sit mudderskjul og kan true baade gjærder og broer og drage med sig kornneg og høsaater i mængdevis. Naa ja — jeg fik da efterhaanden halet op forskjellige exemplarer af det træge vands sildeblanke befolkning. Baade bug og murt og abor laa snart i en liden rolig række paa græsvolden bag mig. Men der var noget flaut og dødt og grumset over denne altfor letvindte sport, som kun krævede et gran taalmodighed og ingen færdighed. Derfor blev jeg snart kjed af den.

Derimod blev min længsel efter at se klart, stort og dybt vand med hver dag sterkere, og en morgen stod jeg efter et par timers gang ved bredden af en indsjø, «blaa som en engels øie», gjennemsigtig, omgiven af et paa disse kanter overraskende deiligt landskab, skogklædte bjergknauser og milde, smilende sletter om hverandre. Blaanende aaser i baggrunden.

Den lette sommervind legte i sjøens frodige sivrand. En graa, kjæmpestor fugl syntes just at svæve ned bag tagranden til det vakre, hvide hus derhenne paa næsset. Men det var kanten af et seil, jeg saa. Lig en fyldt ballon gled det med baaden som en gondol under sig afsted langt borte i det blaa, hvor storskogen aabnede sin mægtige favn mod den slanke, frisktpustende sjø.

Jeg fik fat i en halvgammel, solbrændt slaattekar, som var ledig for øieblikket og ikke foragtede kontanter. Han hed Got-

fred, bar en slidt guldring paa fjerde finger og saa meget pen og omgjængelig ud. Han satte sig snart i besiddelse af et ærværdigt, lækt baadtraug, som «laa paa stas» inde i tætteste sivet, og saa bar det ud paa sjøen med os.

Vi saa os godt omkring mellem holmerne, inde i bugter og kriker, og under den langsomme fart bemerkede Gotfred flere gange med underfundige blunk, at «idag var auren rigtig lysten paa slug. Havde vi bare saa sandt havt redskab med!»

Jeg havde slet ingen lyst til at fiske; men han blev mere og mere paagaaende med sine hjertesuk, og de besnærede mig, saa jeg begyndte at tænke paa muligheden af en forandring i programmet. Da nu ogsaa en stor fisk slog i vandskorpen et par aarelængder fra baaden, forenede mine ønsker sig i stilhed med hans.

Han merkede nok, hvad der rørte sig i mit hjerte, og roede henimod det hvide hus paa næsset, mens han fraadsede i beskrivelser af ørretens vidunderlige smag i dette vand. Noget finere og lifligere var aldrig kommet ind paa hans tunge. Og kræmmeren heroppe havde pene fangstgreier, baade norske og engelske og Hamborger-greier, hvad en vilde forlange. Rigtignok havde kræmmeren modbydelighed for selv at fiske i denne sjøen; men det kom jo ikke sagen ved. Godt forsynet med remedier var han ialfald til andres gavn og glæde.

Straks efter var Gotfred og jeg blevne enige om, at han skulde foretage en generaløsning af baaden, mens jeg gik op til «han Torvald» for at udruste mig med de fornødne redskaber.

Jeg kom ind i en liden krambod, fyldt med krustøi, spader, ljaabundter, færdigsyede arbeidsklær, madvarer osv. Foran disken havde samlet sig en klump døsige kunder, kvinder, som saa paa garn og blomstrede sirtstøier, mænd, som skulde kjøbe mel eller tobak, børn med parafinkander og sirupskrukker. I en krog stod en fregnet gut med halmgult haar og prøvede en altfor liden hat foran et speil.

Paa den anden side af disken en spædbygget, graasprængt mand med tungtfaldende øienlaag og et stramt, sort bind om panden.

Ordknap og stilfærdig gjorde han sig, som det syntes, al mulig flid for at betjene sine kunder efter ønske og i den orden, hvori de var komne ind. Det hændte, at en og anden sagde, naar han eller hun gik med den forlangte vare: «Jeg skal komme med betalingen paa lørdag» eller: «Det kan vel staa saa længe, Torvald?» Da nikkede kræmmeren straks samtykkende og tog fat paa en ny expedition. Jeg saa ikke, at han noterede noget.

Trods sine stadig nedslagne øine havde han vistnok lagt merke til mig; men jeg fik lykke til at vente, indtil min tur kom. Jeg syntes nok, at han uden at gjøre sig skyldig i altfor stor uretfærdighed ialfald kunde ladet mig gaa foran gutten med hatten — saameget mere, som den landlige sprade nu stod i valgets kval mellem to hovedbedækninger, en med rosenrødt og en med straalende giftgrønt fór — men her var der ingen persons anseelse, fik jeg erfare.

En mindreaarig liebhaber til en klat grønsæbe og en tut fyrstikker blev ogsaa expederet før mig.

Endelig slog da ogsaa min time.

«Hvad skal De ha?» spurgte han høflig og saa op med et par lysegraa og noksaa udtryksfattige øine.

Disse øine blev ligesom koldere, da jeg bad om at faa se paa hans fineste fiskegreier.

Næsten uvillig skjøv han kassen hen til mig, og da jeg havde gjort mit valg og komplimenteret ham i anledning af den vakre sjø, som han havde den lykke at bo ved, svarede han ikke et ord, men saa formelig mut og fornærmet ud.

Det var en underlig skrue — rigtig en muggen fyr. Disse døde fiskeøine og indsjøens deilighed — jo, her maatte der være følelse og dyb forstaaelse af naturens farverige sprog!

Og saa dette stygge, stramme bindet om panden! Et hoved, som var forpint af tal, som stadig værkede under krambodens kobberskillingssorger — ja, slig saa det ud.

Dertil da denne storstilede vigtighed i maaden at expedere kunderne paa!

Nei — Torvald kræmmer likte jeg ikke; men det fortalte jeg jo ikke netop til Gotfred, da jeg igjen stod ved baaden.

Gotfred roede med passelig fart frem og tilbage over de bedste med. Men ikke et nap kjendte jeg.

«Det er for langt paa dag», bemerkede Gotfred — «og saa falder vinden for smaalig. Dauer af gjør han ogsaa med hvert, og om et bil har han vel gispet fra sig, tænker jeg».

Nu roede han tvers over sjøen tilbage til en liden bugt under næsset. «Fornemmer De 'n ikke her heller, saa kan De gjerne ta snøret ind for idag».

Men jeg fornam den ikke.

«Ja, just her var det, ulykken skede», mumlede han hen for sig, idet han vred den ene aare ud af det fangende siv.

«Hvad for en ulykke?»

«Aa ja — der er mange slags gjenvordigheder i denne skrøbelige verden. Jo, herinde i sivet var det, han drukned gutten til Torvald for ti aar siden».

«Det maa De fortælle mig om. Fortæl alt, hvad De ved baade om Torvald og sønnen hans».

«Aa, det er ikke noe større, jeg kan berette», svarede han med et smil, der naturligvis gjaldt min for ham paafaldende iver. «Det er nu det, at jeg er sødskendbarnet til han Torvald og den eneste slegtningen, han har ilive, og derfor saa har jeg kanske lidt mere videnskab om den enslige manden end andre her omkring sjøen. Ulykken med gutten den er nu kjendt baade over by og bygd da».

«Det er den naturligvis — Sig mig: Var Torvald svært glad i den gutten? — Kan han i det hele være glad i noen? Han ser saa muggen ud — Hvor gammel var sønnen? — Snæred sivet sig om ham, da han var i bad?»

Gotfred saa paa mig med en værdig mine, somom han vilde sige: «Nei, stop nu lidt, min gode mand — ingen fremfusenhed! Ingen plask med aarerne! Tag det med ro! Lad alt komme i den rette orden og til den rette tid! Det bruger vi her ved sjøen».

Jeg forstod hans udtryk og tog mig sammen. Efter rolig at have vundet snøret ind paa den fine grind trak jeg min medbragte smørrebrødniste frem og delte med min kammerat.

Han lagde aarerne op, og vi lod trauget ræke for det svage blaf indover mod skogdybet.

«Ja» — tog Gotfred langt om længe tilorde, efterat han med velbehag havde sat min vertindes appetitlige brødskiver tillivs og tørret sig vel om munden — «det blev en stor forandring med han Torvald, da han misted den gutten — rigtig en sørgelig forandring ogsaa. Den gangen, da den unge kona døde fra han, var han just ingen spræt og stasmand at se til de første maanederne; men det seg da af han med hvert, og han kom sig da tilrette igjen i rimelig tid. Men efter guttens død er det blet rent forsæt — rent forsæt. Før den tid var han en kvikkert og en fykenfelt, som fik alt til at gaa, hvad han saa tog sig til. Slig en løve til at handle og dividere med folk har jeg aldrig set. Han ordentlig sopte sedlerne deres ud af boken, enten de havde lyst til at kjøbslaa eller ikke, saa vakkert forstod han at anbefale varerne sine, og saa fint skjønte han at vri sig undaf alt mas om kredit og henstand. Men ulykken gjorde 'n svag i hodet, og nu er han bare en tutlepeter, som maser sig ud til ingen verdens nytte. Forretningen gaar agterover aar for aar, og snart maa han vel stanse, tænker jeg».

«Det saa da ud til, at han har kunder».

«Ja, tak skal De ha! Hvad kan det hjælpe at ha mange kunder, naar han gir kredit til Per og Paal og ingenting skriver op! Er hodet i ugreie ogsaa da, saa kan en vide, hvor stor fortjenesten blir. Det kan se noksaa gromt ud med al denne dørriksingen fra morgen til kveld; men det er skum, ser De — bare idelig skum, for en stor del gaar sin vei med varerne og tænker aldrig paa at komme igjen med betalingen. Det er rigtig harmeligt, at afgudisk sorg skal ruinere et flinkt menneske saa aldeles i bund og grund. Takke til, at han ikke ender paa dolhuset engang! Han kunde ha været bedste mand i bygden, hvisom

han havde holdt frem, som han begyndte. Og saa er det hverken drik eller anden utidighed, som har git 'n knækken — men bare dumhed, kan jeg si. Ja, for det maa vel kaldes dumhed at fallere paa tankekraften og vanskjøtte sin bestilling og forskusle sit gods, fordi om Vorherre tar et barn fra en».

«Det er ikke godt at sætte maal og grænse for hjertesorgen, ser De, Gotfred».

«Nei, nei — jeg si'er bare om den sagen: Tag dig rummelig tid, saa du er vel hjulpen, og trænger du det, saa skjød endda paa med et godt stykke. Men lad det saa bero, for der maa være rimelighed i alle ting».

«Han var altsaa uhyre glad i gutten sin?»

«Ja, nu skal De høre. Gutten var baade vakker og snil han — ikke noe geni netop, ikke noen gudsengel heller, men en almindelig bra og hyggelig ungdom. Fremfærdslig var han kanske mere end de fleste i hans alder og stand og stilling. Torvald holdt 'n paa skole i byen og kosted mange penge paa 'n for at faa lært 'n op baade i violinspil og tegnekunster og andre brancher. Og det var ikke bortkastede skillinger. For gutten var villig og gjorde sig god flid og fik efterhvert ordentlig stræk baade paa tankerne og paa fingrene. Torvald gik ofte og blystred og smaalo indimellem. Det var Erling, han tænkte paa da — det skjønte jeg saa inderlig godt. En sommer havde han Erling gjort en extra god examen. Da sprat han Torvald omkring i butiken, net som du skulde se en gummibal, saa overstadig lystig var han. «Du Gotfred», sa han til mig en morgen, jeg gik og slog oppe i haven hans — «end om han Erling en vakker dag kommer kjørende ind her paa Næs i skriveruniform? Da faar du hjælpe mig med at heise flagget op i haven, hvad?» «Jo» — sa jeg — «jeg skal nok by til, hvisom at jeg har liv og helse; men ellers kræver det sin tid, før ungskogen blir til mastetømmer» — netop saaledes sa jeg. «Ja», sa han Torvald, «det er rigtig sandt; men han tegner jo bra, ser du». «Javist baade tegner og læser og spiller han upaaklagelig, og ikke vanker han i daarlige selskaber heller,

efter hvad jeg hører, saa alt staar pent forsaavidt», sa jeg, og saa snakked vi ikke mere om den ting.

Saa kom Erling hjem i ferien, og glad var han som en lerke. Snart sad han og gnikked paa violinen under den store bjerken, De ser der øverst oppe i kanten af Næs-tunet, og snart var han ude i mark og skog og sang og hauked. Saa et bil var han afsted og gjorde nytte og hjalp til med at slaa og rake, og saa et andet bil laa han flad paa volden foran et bret og udførte sine forskjellige tegnekunster baade vakkert og nøiagtig. Aldrig havde der været sligt liv i 'n som i den ferien, og saa sterk og knøten han var blet paa en kortens tid! Ude paa tunet tog han baade slængeog ryggetag med gamle, seige karer og dunked dem i bakken gang paa gang. Imidlertid gik faren og gløtted udigjennem krambodvinduet, naar han kunde komme til, og kniste og lo og gav bedre maal, end han pleied at gjøre.

En kveld, jeg stod og hang over disken derborte, straks før boden blev lukket, traf det sig engang, at jeg sa: «Det maa bli noe at arve efter dig, Torvald. Han Erling trænger nok ikke til først at stoppe den stolen, han kommer til at sidde i. Men saa har du ikke undt dig selv for mange hvilestunder heller. Ja ja — den, som bare eied et af dine rentebærende papirer — han trang nok ikke om at søge sit brød paa andres mark!»

«Aa», sa han og trak paa smilet — «det er just ingen stasrenter, en faar i bankerne nuomstunder — nei, her skal du faa se det bedste og fordelagtigste papiret, jeg eier, endda det bare har været deponeret i portemonnæen min».

Dermed saa tog han ud af et rum i portemonnæen en liden skidden og slidt papirbete. «Vil du annamme et kostbart visdomsord?» sa han og bretted den ud. «Saa hør da: «*Tro intet menneske for godt — mistænk alle!*» Efter den læren har jeg slidt og strævet, siden jeg var en ungdom», sa han og stak lappen ned i portemonnæen igjen — «og jeg har befundet, at den læren er sandfærdig og god som guld», sa han.

«Ja», sa jeg, «det er vist og sandt, at en trænger til at

se sig for i denne skrøbelige verden. For fjusk og spilfegteri og maskeradevæsen er det nok af baade i by og paa land, og fristelse og fald kan ligge for den solideste karen, hvad det anbelanger».

«Aa jo», sa han — «den allerseigeste kjettingen kan ha en løndomsfeil i et led her eller der, ser du, og springe istykker, naar det rigtig rønner paa. Men nu faar du undskylde mig, Gotfred, sa 'n — «jeg maa nok stænge. Vil du ikke følge med op i stuen?»

«Nei tak, ikke ikveld», svared jeg og rusled hjemover med den karvede skraatobakken og kridtpiben, som jeg havde kjøbt paa boden.

Naa ja — saa var det dagen efter — nei, saa De den ruggen! Han gaar forresten bare og flirer og gjør fjasko. Det er ikke noen karakter og noe hjertelag i 'n idag, saa det nytter lidet at hænge ud igjen — ja, saa havde han Torvald lagt fra sig en tokrone paa pulten inde i kramboden, mens han var borte paa lageret et par minuter. Kramboddøren havde han stængt som en forsigtig mand, og han Erling sad og pusled med et lidet arbeide i kammerset ved siden og var som snarest en gang inde i boden efter en stump snøre. Naa ja — da saa Torvald kom tilbage igjen, saa savned han tokronen. Han fortalte mig det bagefter saa grundig altsammen fra roden til toppen. Han tænkte, han kunde ha kastet den ned i pengeskuffen; men der laa ingenting, for det var tidlig paa dagen, og han havde ikke handlet for saa meget som en tiøre endda. Han til at lede oppe og nede — hidsigere og hidsigere blev han paa det. For at miste penge, som en mister en knappenaal eller en flik under skoen, det havde ikke hændt 'n endda, og han vilde heller tabe tyve kroner paa en daarlig kunde, sa 'n. Naa ja — han ledte i baade to og tre timer — men tokronen var og blev borte den.

«Du skulde vel ikke ha stukket den til dig i tanker du, Erling?» sa han saa med én gang til gutten, som hjalp til at lede, og saa skarpt paa 'n. «Jeg!» ropte Erling og blev med det samme stupende rød. «Jeg mener, du er fra forstanden, jeg,

far! Er jeg blet en hykler og en kjeltring for dig nu?» Saa svared gamlen: «Jeg ved nok, gutten min, at du ikke har gjort det med velberaad hu — men du kan ha gaa't i dine egne funderinger». — «Fy!» sa gutten og tramped i gulvet — «fy, far, det havde jeg ikke troet dig til!» «Nei, ikke jeg dig heller», bed Torvald i — harm var han før, og harmere blev han over guttens myndige tone, ser De, og han tvilte nok ogsaa paa, at han havde en rigtig patent samvittighed, slig som han tog paavei, skjønt det var ikke saa rart endda, for gutten var svært nærtagende af gemyt, ser De. Naa ja, saa snudde Erling sig raskt om paa hælen, strøg ind i kammerset og stængte døren. Derinde laa han stille og graat paa sengen en time eller to. Torvald banked flere ganger paa; men gutten var stiv og vilde ikke lukke op. «Vær saa god og luk øieblikkelig op — jeg skal ha fat i noen papirer derinde!» ropte han sidste gangen, han Torvald. Ja, saa knirked det da endelig i sengen, og gutten kom listende og dreied nøklen om.

Torvald tog papirerne sine og sa: «Lad det nu være godt igjen, og lad os ikke snakke mere om den stakkars tokronen. Det er jo en ørliden bagatel». Gutten stod foran far sin med store, alvorlige øine. Nu var han stille og rolig blet; men saa svart i ansigtet var han efter al graaden, at gamlen maatte trække paa smilet, fortalte han. «Tror du mig nu da?» spurgte Erling. «Jeg tror hverken det ene eller det andre, jeg», sa han Torvald. «Jo, det tror jeg», sa 'n, «at du kan trænge til en grundig vask. Vil du ikke gaa ned i bugten og ta dig et bad før middag i det deilige veiret fremfor at sidde her og furte i solstegen til ingen nytte?»

Erling sukked tungt, men sa ikke et ord. Torvald gik ind til forretningerne sine igjen, og ti minuter senere saa han til sin store glæde, at gutten strøg over gaarden med et badehaandklæde over skulderen.

«Nu er han kommen i godt lag igjen» — sa han ved sig selv — «og gudskelov for det. Naar han nu faar dukket sig noen ganger og kjølet kroppen, tænker jeg nok, han tilstaar den lille

feiltagelsen sin og hele komediespillet, og saa skal alt dermed være op- og afgjort — det er jo ikke andet end en ørliden bagatel igrunden».

Det vared og det rak; men gutten kom ikke tilbage igjen. «Nei — nu drøier han for længe i det lunkne vandet», sa Torvald, og han tog sig tid og sprang selv nedover bakken for at purre 'n.

Da hørte folkene paa gaarden med én gang et fælt, skjærende skrig midt paa den lyse, vakre sommerdagen, og da de kom springende til, saa stod han Torvald langt ude i sivet og trak paa noe tungt. Det var guttens lig, han sled løs.

Den unge, smidige kroppen, som havde vendt de sterkeste karerne, havde ikke klaret de lumske græsbaandene. Han havde værget sig stolt, det kunde en se af mange merker; men det seige sivet havde beholdt overmagten.

Der var ikke noe andet at gjøre for den forpustede dokteren, da han kom, end at forklare, at guttens liv var slukt for længe siden.

Han Torvald bar sig underlig ad den eftermiddagen, stakkar. Tog han sig ikke til at springe rundt næsset, frem og tilbage, op og ned, net som du skulde se en vild indianer! Ikke naken naturligvis, men barhodet var han og i vaade klær, for det var ingen muligheds raad med at faa 'n til at skifte. Sommetider gav han fra sig et lidet kvink som en forreven hund. Saa, da det ringed tilkvelds paa Brustadgaarden, gik han rolig op i butiken og sad over bøgerne sine til langt paa nat.

Naa ja — siden den dagen er han blet saaledes beskaffen, som De saa 'n. Og han, som var sligt et paapasseligt og konfekt forretningsmenneske engang!»

«Jamen han ligger jo slet ikke paa ladsiden nu heller jo?»

Gotfred gjorde et misbilligende slæng med hovedet.

«Nei — ligge paa ladsiden, det er just ikke hans feil, stakkars kryb. Ingen begynder tidligere paa dagens møie og besvær, og ingen slutter senere. Men hvad kan det nytte at gjøre bestillinger og levere varerne ud igjen, naar han er saa sløi med sit tilgodehavende? Hvad mening er der i at tumle med svære kasser

og sækker og slibestener aar ud og aar ind og forsyne folk saa med det ene og saa med det andre efter enhvers behag, naar han aldrig umager sig med at sætte skrue paa fordringerne sine?»

«Last ham ikke, fordi han er skaansom mod smaafolk».

«Nei, jeg skal saa vist ikke laste 'n, fordi han er taalmodig med den, som ikke kan betale. Men han stikker dunpuder under armene paa folk, ser De, og gi'r mange henstand, som slettens ikke trænger det. Det er sagen».

«Han gaar vel ikke længer og bærer paa mistankelappen sin heller da?»

«Var det ligt sig! Jeg saa 'n selv rive den istykker med tænderne. Han fræste som et vildt dyr, da han gjorde det. Haaret stod ende tilveirs paa 'n, og øinene ordentlig gløste. Det var den dagen, gutten blev begravet. Tokronen var kommen tilrette den, ser De. Den havde gjemt sig under en protokol eller en skrivebog, eller hvad det nu var, som laa paa pulten, og var blet skjøvet ned i udskjæringen for blækhuset. Ja, ja — saaledes kan det gaa i denne forkjerte verden. Jamen!

Se, der sprat en igjen! Pyt! Det er bare filuteri og skøierstreger — det er ikke noe at ta sig nær af. Han var ikke længere end fingeren min — narrifasen!»

«Siden De er kræmmerens eneste slegtning, saa skal De vel arve ham ogsaa da?»

«Jo, jeg skulde da ligesom det. Men det blir nok mere i navnet end i gavnet, hvisom det skal gaa frem paa denne maaden — tviler jeg for. Der staar jo skrevet: «Med sorgen og klagen hold maade», og det gjør naturligvis alle pene og forstandige mennesker, for alt har jo sin tid. Tid er der til at graate, og tid er der til at le. Men den lærdommen skriver han nok ikke op og lægger ned i portemonnæen sin. For han er en haard hals, ser De, som endda mukker og gaar irette med Vorherre. Det er jo tydeligt at se, skjønt han ikke si'er noe større, men er snil og tjenestagtig baade mod simple og fine. Hvorfor skal han gaa slig aar efter aar og bryte sig ned baade paa sjæl og legeme

med disse sørgelige betragtningerne sine? Skal ikke enhver skjøtte sin bestilling og bruge sit pund efter bedste evne og komme til rolighed efter de tunge dagene? Det er det, ser De: Han er for selvgod — ja, jeg mener i den inderste hjertekriken. Der gaar farisæeren endda tyk og fed og spadserer omkring og si'er: «Ikke som du vil, men som jeg vil». Vilde han bare rigtig ydmyge sig, saa stelte han sig nok ikke slig. Han slap vist da at gaa der som en halvtulling med et svart klemmebaand om de løsnede tankerne sine».

«Ja hvordan det nu er eller ikke er med hans gudsfrygt — én ting er ialfald sikker, efter hvad De har fortalt, Gotfred — gutten har ikke havt det trangt i hjertet hans, og ikke har sorgen gjort ham kold og kneben mod andre mennesker heller».

«Langtifra — langtifra — men han er saa altfor konkav og overdaadig i fremgangsmaaden, ser De — det er just aberen. Nu skal De faa høre et andet exempel. Hvert aar paa guttens dødsdag saa stopper han lommerne sine fulde med tokroner, stænger butiken og gaar ud paa veiene — gaar og rusler hele dagen hid og did og gir hver unge, han møder, en tokrone. Naar han saa ikke har flere igjen, saa pigger han hjemover, smyger sig ind i soverummet sit og gaar tilsengs uden aftensmad. Den skikken har han brugt nu i et halvt snes aar. Og han lar sig ikke snakke tilrette. Jeg kan ligesaa godt be holmen derborte om at flytte sig lidt, saa jeg faar se husene paa Skjøneng. Om det saa er den værste komformerte skøiermikkelen, saa faar han sin tokrone, naar han bare huker sig ned og gjør sig bra tosket og umyndig — Men der ser jeg, kona mi staar og hauker og vifter! Ja, ja, nu kommer jeg. Jeg kunde tænke det, at Hanekroppen skulde ha bud paa mig idag for at faa balbert vesterengen sin — jeg kunde tænke det ja. Ja, saa faar De ikke fortryde paa, at jeg maa snu og ro tilbage igjen».

Snart laa baaden atter paa sin vante plads inde i sivskogen, og Gotfred og jeg skiltes.

Før jeg forlod trakten, havde jeg lyst til at se kræmmeren endnu en gang og vexle et par ord med ham. Jeg trængte ogsaa til at forsyne mig med et par smaating i hans butik. Altsaa gik jeg derop.

«Naa — De var ikke heldig?» bemerkede han med et tilløb til et smil.

«Aa nei, just ikke — men det var en interessant tur alligevel».

Han nikkede taus, og det blege smil svandt som en skygge.

Jeg fik mine smaasager og pakkede dem selv ind i et stykke papir, som laa henne paa disken, mens kræmmeren ledte i skuffen efter vexlepenge.

Da jeg kom tilbage til min egentlige feriestation og fik brug for det nys kjøbte, lagde jeg merke til, at indpakningspapiret var beskrevet paa den ene side. Med lette, fine blyantstræk var følgende nedtegnet:

«Hvor længe — ja, hvor længe?

Men jeg skal vente taalmodig — vente, vente, til stunden kommer.

Bare nogle tusen tunge skridt til i mørkets land — kanske ikke det engang — saa er jeg kvit krambyrden for bestandig og bruser ud i evigheden med udstrakte arme —

Og jeg skal finde dig — ja, ja, jeg skal finde dig, min kjære gut. Stol paa det!

Og du skal smile til mig i lyset, og vi skal forstaa alle ting.

Og du skal tilgive din stakkars bedrøvede far, at han forgiftede din sidste livsstund med sin sjofle mistanke —

Kanske du alt har tilgivet mig, der du nu slumrer trygt i barmhjertighedens favn — under det blaa teppe med stjerneguldet —

Tænk, naar du vaagner! Tænk, naar vi sees igjen, Erling!

Jeg vil gaa trøstig videre i skyggelandet — —»

Det var en af kræmmerens hemmeligheder, jeg var kommen til at forgribe mig paa — et hjertesuk, som han i en ledig stund under forretningstrykket havde følt trang til at give legeme og form.

En aften i den paafølgende uge var jeg atter henne ved sjøen. Det var herligt maaneskin, og jeg havde lyst til at se, hvorledes den tog sig ud i den nye belysning.

Dybblaa laa den der og glitrede under landets skyggende bryn, og over bugten, hvor kræmmerens Erling lod sit unge liv, laa der en skjælvende lysbro.

Jeg saa noget røre sig oppe i bakken — en hund maaske, som holdt vagt eller speidede efter et eller andet. Men da jeg gik nærmere, saa jeg, det var kræmmeren. Hans blik syntes at vandre frem og tilbage mellem det funklende vand dernede og himmelhvælvingens blaagrønne dybder.

Som en tro hund holdt han vagt over sit smertelige og dog kjære minde og speidede med hungrig længsel efter ham, som sjøen havde taget, men som han skulde finde igjen deroppe «under det blaa teppe med stjerneguldet».

Selvfølgelig vogtede jeg mig vel for at forstyrre ham i hans menneskesky andagt, fjernede mig stille og traadte snart igjen ud paa den brede landevei, hvor en kjærre netop kom skranglende. Oppe i den sad en halvdrukken bonde og snøvlede paa en vise. Idet han passerede forbi, hørte jeg følgende sindsopløftende strofe:

«Slaa dig til ro og æd og drik
og følg den gode, gamle skik,
og hvisom du har pengesorg,
saa kan du sagtens ta paa borg —
Hei hopsan, hei hopsan,
fryd dig ved livets lyst! —
Hei hopsan, hei hopsan,
fryd dig ved livets lyst! —».

GRUNDTVIG OG SPENCER SOM SKOLEMÆND.

Af Matias Skard.

B. Herbert Spencer.

I.

Det gjælder om Spencer som om Grundtvig, at det ikke er i skolehistorien, han har sin egentlige plads. Hvad der har skabt Spencers indflydelse, er hans virksomhed som filosof. Gjennem en række verker paa samfundslærens, sedelærens og sjælelærens omraade har han med fremragende dygtighed udviklet den evolutionistisk-naturalistiske livsanskuelse.

Pædagogiken har han derimod kun behandlet rent leiligheds-vis, nemlig i 4 opsæt i engelske tidsskrifter, der senere blev samlet under titelen «Om opdragelse». Det er denne bog, som bliver hovedgjenstanden for nærværende redegjørelse [1]).

Selve denne bogens tilblivelse gjør det indlysende, at vi her ikke har en pædagogik i videnskabelig tydning. Det er fire journalist-indlæg i dagens pædagogiske strid, og det baade energiske og geniale indlæg. Efter sit indhold har bogen to sider. Til den ene kant pisker den gammel tankeløshed og slendrian til blods: med ædel harme svinger han svøben over den pædagogiske doktrinarisme og blotter dens forsyndelser mod barnets natur baade i legemlig og sjælelig henseende. Til den anden kant fører han ordet for en mere natursvarende fremgangsmaade. Og i fremstillingen viser han en hos videnskabsmænd desværre sjelden evne til at gjøre det tunge indhold fatteligt og interessant. Derfor har ogsaa hans bog opnaaet den ære at gaa verden rundt, snart sagt som folkelæsning. Derved har den naaet tusender af dem, for hvem enhver pædagogisk tanke er ny, og saadanne finder man ikke bare i den uvidende masse, men høiere, lige op paa lærestolene.

[1]) Ved alle fremførsler af bogen holder jeg mig til Hans Brekkes oversættelse.

Paa den maade har «Spencers pædagogik» faaet en ganske anden anseelse og indflydelse i almenheden end i den pædagogiske verden. Han har bragt en mængde mennesker til at interessere sig for og tænke over didhørende spørgsmaal, og det er en uvurderlig fortjeneste.

Men under disse omstændigheder vil læsningen af Spencers bog i mange tilfælde blive mindre kritisk vragende og vælgende, end godt var; thi dømmekraft og vaagen sans kræves under denne læsning, fordi han eier en stor overtalelsens — man kunde fristes til at sige: forlokkelsens — evne; han forkynder nemlig ofte sandheder med en overdrivelsens og ensidighedens vælde, der i høi grad magter at lukke læserens øine for andre sandheder, som derunder skydes til side eller undergraves. I det hele er fremstillingen særdeles skikket til at lade læseren glemme alt, hvad forfatteren glemmer og vil have glemt.

Spencers pædagogiske tanker synes kun i liden mon at hvile paa kjendskab til pædagogikens historie. Men saa meget tydeligere er de sprungne ud af hans egen filosofiske anskuelse. Uden denne baggrund vil det ofte falde vanskelig nok at finde sammenhæng mellem adskillige af hans udtalelser. Men ser man dem i lys af hans livsanskuelse, fremtræder deres enhed klar og unegtelig; alle hans skoletanker er pædagogiske udslag af den ene og samme livsopfatning. Den originalitet, som uimodsigelig præger Spencers bog, skriver sig da ikke fra de pædagogiske grundtankers oprindelighed, men fra den eiendommelighed, hvormed han lader dem alle træde i hans livsanskuelses tjeneste og samlede lader dem give *naturalismens pædagogiske program.*

For at vinde forstaaelse af den spencerske pædagogik vil det derfor være nødvendigt først at dvæle lidt ved de af hans filosofiske grundtanker, der bærer og former hans syn paa opdragelse og skole, altsaa hans *religiøse, etiske* og *psykologiske* opfatning.

II.

Hvad nu angaar det religiøse, saa vil Spencer religion; det viser sig allerede i hans «Opdragelse». Som sidste store grund for sin hævdelse af naturvidenskaben henviser han nemlig sterkt til dens evne til at fremme *religiøs* dannelse. Men han viser ogsaa straks, at ordene «religion» og «religiøs» maa opfattes i særegen betydning. «Jeg bruger naturligvis ikke her ordene naturviden-

skabelig og religiøs i deres almindelige begrænsede, men i deres videste og høieste bemerkelser. Af den overtro, der gaar under navn af religion, er videnskaben visselig en modstander, men ikke af den virkelige religion, som blot skjules af denne overtro». Og det viser sig klart nok, at den overtro, han vil have væk, er al den religion, som hviler paa *tro*, tro paa noget overnaturligt i vor tilværelse. «Hengivelse til videnskaben er en taus dyrkelse — en stiltiende erkjendelse af de studerede gjenstandes værd og derved ogsaa af deres ophavs». Hvad han forstaar ved «den virkelige religion», som han er ven af, kan ogsaa sees af de religiøse fortrin, han tilkjender videnskaben. «Den fremkalder en dyb ærbødighed for og følgelig ogsaa en tro paa den ensartede virksomhed, som alle ting lægger for dagen. Ved en række af gjentagne erfaringer naar videnskabsmanden helt ud til tro paa fænomenernes uforanderlige forhold, paa den uforanderlige sammenhæng mellem aarsag og virkning». «Den belærer os ikke ved en dogmatisk paastand om umuligheden af at begribe tingenes første ophav; men den leder os til klart at indse denne umulighed ved i alle retninger at føre os til grænser, som vi ikke kan overskride. Den gjør paa en maade, som intet andet formaar, den menneskelige fornufts lidenhed lige overfor den fornuft, der overgaar den menneskelige, forstaaelig for os»; den gjør «ydmyg lige overfor det uigjennemtrængelige slør, der skjuler det absolute», og lader os «virkelig forstaa, hvor overordentlig høit over ikke alene menneskenes viden, men ogsaa menneskenes forstand den universelle magt staar, hvoraf naturen, livet og tanken er aabenbarelser». Tro paa naturlovene under ydmyg, stiltiende dyrkelse af tingenes ophav, den universelle magt, det absolute væsen — det er Spencers religion.

Spencer holder paa Gud; men hvorledes forholder det sig med dette væsen? Hele tilværelsen deler sig for Spencer i to dele: det erkjendelige og det uerkjendelige. Til det førstes rige hører overhovedet alt, hvad der er tilgjængeligt gjennem erfaring. Men erfaringen giver os den grundlærdom, at det erkjendelige er relativt. Tilværelsen af det relative forudsætter imidlertid noget absolut, som det staar i relation til. Saaledes bliver der brug for det absolute væsen, Gud. Men dette væsen selv hører til det uerkjendeliges rige ligesom f. eks. tid, materie, kraft, bevægelse osv. Derfor kan vi intet vide om ham; hvad eller hvordan han er, derom kan vi ingen grundet mening have, da han staar helt udenfor vor

erkjendelsesevne og saaledes er utilgjængelig for vor opfatning. Der er ingen forbindelse mellem ham og os.

Vi mangler saaledes fuldstændig forudsætningerne for at træde i personligt forhold til denne Gud, og da religion overhovedet er gudsforhold, vil, kan og skal «den virkelige religion» — religionen i spencersk forstand — aldrig blive andet end en abstraktion, der praktisk talt ikke eksisterer. Vi *kan* simpelthen ikke tage nogetsomhelst hensyn til denne Gud i vor bevidsthed eller vor livsførelse. Derom giver da ogsaa Spencer tilstrækkeligt vidnesbyrd i hele fremstillingen af sin livsanskuelse; man vil forgjæves søge et spor af, at han skulde have taget nogetsomhelst hensyn til sit absolute væsen. Helt naturligt; thi mens han har afsat Gud fader, himlens og jordens skaber, har han i hans sted kun udnævnt en æresgud uden noget embede. Liv med denne Gud er liv uden Gud. Praktisk talt betyder Spencers «virkelige religion» menneskehedens befrielse fra Gud og alt gudsforhold, fra al religion.

III.

Vender vi es saa til etiken, er den selvfølgelig for Spencer uden ethvert forhold til det absolute væsen ligesom overhovedet til alt absolut; den spencerske etik mangler enhver absolut værdibestemmelse.

Selve de etiske grundbegreber godt og ondt eller daarligt (good og bad) har for Spencer kun relativ gyldighed, og ordene betyder i grunden tjenligt og utjenligt for sit øiemed. Han paaviser i den sammenhæng ordenes anvendelse om det livløse: en god kniv, et godt gevær, et godt hus, en daarlig paraply, daarlige støvler — her tænkes med ordene god og daarlig aldeles ikke paa «indre egenskaber»; «vi kalder disse ting gode eller daarlige, alt eftersom de er vel eller ilde afpasset for opnaaelsen af bestemte øiemed». Ligedan hvor talen er om dyrene; naar en okse, et faar, en hund kaldes gode eller daarlige, betegnes dermed kun, hvorvidt de er skikket for det øiemed, hvortil de for tilfældet skal bruges. Ikke anderledes forholder det sig med de menneskelige handlinger, som er etisk ligegyldige, f. eks. et godt sprang, en daarlig gang. Gode eller daarlige kaldes de, eftersom de er mere eller mindre afpasset efter øiemedet. Og endelig hævder han, at «selv naar ordene bruges for at karakterisere handlinger fra etisk synspunkt, skal vi finde, at vi anvender dem, alt eftersom handlingerne er vel afpassede efter øiemedet eller ikke».

Men hvad er saa endemaalet for livets (menneskets) handlinger? Spencer svarer: lykke — den størst mulige lykke for de flest mulige. Nu er lykke overskud af nydelse i forhold til smerte, hvorfor ogsaa «rigtigt og urigtigt inderst maa udledes af nydelse og smerte». Gode og rigtige handlinger er behagelige; «naar man tager med i beregningen alle umiddelbare og middelbare virkninger paa alle personer, er det gode altid det behagelige», og «fuldkommen rigtige er handlinger først da, naar de ved siden af, at de fører til særlig eller almen fremtidig lykke, tillige er umiddelbart behagelige». Den pligtfølelse, som faktisk findes, er da kun en ufuldkommenhed, der har sin grund i for liden moralsk udvikling. «Følelsen af pligt eller moralsk forbindtlighed er noget forbigaaende og kommer til at aftage i samme mon, som den moralske udvikling skrider frem», indtil den helt forsvinder.

Da nu Spencer tydeligvis tilkjender «fornemmelsen» (hvorpaa følelsen af nydelse og smerte inderst beror) en viss selvstændighed som noget for livet oprindeligt, kunde han her have udgangspunktet for en lykke, der havde sin bestemthed fra livet selv og saaledes kunde være livets eget endemaal, livets fuldendelse af sit eget væsen. Men denne udvei afskjærer han, idet han praktisk lader fornemmelserne og selve følelsen af nydelse og smerte være medoptaget i en livsudvikling, der ikke har sin norm i nogen livet selv iboende bestemthed. Visselig sætter Spencer ubetinget «en ønskværdig følelsestilstand som moralens yderste maal»: men «en ønskværdig følelsestilstand» eller lykke kan ikke være det bestemmende for en udvikling, der selv i større eller mindre mon bestemmer, hvad der skal føles som lykke. Livsudviklingen maa have en anden norm, og det lader Spencer den have. «Livet», siger han, «er indre forholds fortløbende afpasning efter ydre forhold», og lige fra det laveste til det høieste — fra infusionsdyret til det længst fremskredne menneske — kundgjør livets udvikling sig netop som stigende evne til talrigere og fuldstændigere afpasning efter endemaal, saa «fuldkommenhed hos mennesket som handlende væsen betyder dets evne (being constituted) til at yde fuldstændig afpasning af handlinger efter endemaal — og det af alle slag». Endemaal? hvad er det altsaa, som er livets endemaal i den forstand, at det bestemmer livsudviklingens art og retning? Selve den givne forklaring af livet viser, at livet selv ikke kan give normen for denne forandring, da livet *er* denne forandring. Og den nævnte

sætning lader os desuden udtrykkelig vide, at forandringen bestemmes af de for livet selv «ydre forhold». Det turde saaledes blive med nok saa tvilsom ret, Spencer overhovedet giver denne sin livsforandring navn af livets *udvikling*. Dog, dette være, som det vil; det for vor udredning væsentlige er, at naar det i udviklingen er de *indre* forhold som afpasser sig efter de *ydre*, mens den fuldstændigste afpasning er den mest fuldendte tilværelsesform, er det det mere levende, som skal afpasse sig efter det mindre levende, den større levendehed efter den større dødhed, hvad der følgeret giver den norm for livsudviklingen, at det levende skal afpasse sig efter det livløse. Vi skal kun i forbigaaende gjøre opmerksom paa, at dette punkt har stor *pædagogisk* betydning. Naar nemlig normen for livets udvikling ikke ligger i livet selv (i kraft af vækstens lov, ifølge hvilken livet søger at assimilere omverdenen med sig efter sit eget væsen), vil ogsaa hensynet til barnenaturen i sin inderste grund blive et hensyn *gjennem* barnenaturen til barnets mindre levende (og da først og fremst dets natur-)omgivelser.

Naar Spencer saaledes med styrke har søgt at fri etiken fra de udenfor livet liggende bestemmelser, særlig de religiøse, har han opnaaet istedenfor disse at sætte andre, der ligger ligesaa bestemt udenfor selve livet. Han har kun ladet mennesket bytte herre; det *modtager* sine etiske bestemmelser fremdeles — men fra en anden magt. Istedenfor den levende Guds vilje stilles naturlovene.

IV.

Endelig faar vi kaste et blik paa Spencers psykologiske opfatning, idet vi selvfølgelig kun antyder de sider, der nærmest har pædagogisk betydning.

Med sjælen forholder det sig hos Spencer omtrent som med Gud; den er til, men er uerkjendelig. Sjælens tilvær fremlyser med nødvendighed deraf, at der er forbindelse mellem vore enkelte bevidsthedsmomenter. «Mens hvert særskilt indtryk og hver særskilt idé kan være fraværende, er dog *det* aldrig fraværende, som holder indtrykkene og idéerne sammen, og *dettes* stadige nærværelse forudsætter nødvendigvis eller udgjør til og med selve forestilingen om vedvarende existens eller realitet. Existens betyder intet andet end vedvaren, og derfor maa *det* i sjælen, som trods al forandring varer ved, og som fastholder aggregatets enhed trods alle forsøg paa at ophæve den, ligeledes være *det*, hvorom ordet existens i

fuldeste betydning lader sig udsige, *det*, som vi som sjælens *substans* maa stille i modsætning til de vekslende former, som det antager». Men sjælen er absolut uerkjendelig, og kan aldrig træde frem for bevidstheden, da den ikke kan være objekt for sin egen tanke. Intet kan paa én gang være tankens subjekt og objekt. Derfor bliver denne sjæl ligesom Gud udenfor det virkelige livs bevægelser.

Den sjæl, Spencer behandler i sin psykologi, er da i grunden ogsaa en anden sjæl. «Livet» (lige fra gjærsvampens og op til den høieste menneskelige intelligens) definerer han som «den bestemte forbindelse af heterogene vekslinger, saavel samtidige som paa hinanden følgende i korrespondens med ydre sig imellem samtidige og paa hinanden følgende forhold», med afpasning af *indre* forhold efter *ydre* forhold. Her er ikke stedet til at følge den udvikling, hvori han søger at paavise denne enhed i alt liv: kun skal nævnes, at ud fra det spencerske evolutionsstandpunkt bliver der ikke væsens-, men kun gradsforskjel mellem den laveste organisme og det dyriske og det menneskelige bevidsthedsliv.

Idet nu Spencer vil analysere sjælelivets bevidsthedstilstande, gjør han imidlertid en meget væsentlig indskrænkning: han finder nemlig, at *affekterne* er umulige at analysere, da deres enkelte led er saaledes sammenfiltret i floker (clusters), at de ikke kan skilles ud. Men saaledes opgiver han den videnskabelige analyse af *følelserne*, og tilbage staar tænkningen eller forstanden (the phenomena presented by the intellect). Vi bemerker kun, at følelsen er *viljens* livsnerve og tillige indgaar som et væsentligt led i en mængde navnlig af de høieste begreber, som forstanden har at arbeide med. Det er ogsaa kjendeligt nok, at Spencers fremstillinger i det hele med eller mod hans vilje er sterkt merket af denne begrænsning.

Udgangspunktet i psykologien er for Spencer de rent mekaniske, ubevidste bevægelser, som det fysiske fremkalder efter rent fysiske love (reflexbevægelser). Eftersom udviklingen skrider frem, gaar disse uden nogen ny positiv indsats over i sjælelige og bevidste rørelser. Saaledes «forklarer» han *forstandens* ophav. Men paa tilsvarende maade fremgaar ogsaa *følelsen* af reflexbevægelserne, altsaa tilsidst af det rent fysiske.

Naar derfor Spencer forklarer, at «sjælen bestaar af følelser og forholdene mellem følelser», vil det let springe i øie, at denne sjæl er ikke hans før nævnte absolut tilværende sjæl, men en

anden helt relativ sjæl, den fysiske naturs — man kunde fristes til at sige kjødelige — datter. Derved er den samme natur ogsaa bleven sat som det bestemmende, det herskende ved hele dette samme sjælelivs udvikling; og en høiere selvstændig, aandelig kraft findes ikke i det menneskelige liv. «Livet er indre forholds fortløbende afpasning efter ydre forhold», eller «livet er opretholdelsen af en vekselvirkning mellem organismen og dens omgivelse, og alle psykologiske fænomener er kun tilfælde af denne vekselvirkning». At et saadant standpunkt er af væsentlig betydning for pædagogiken, vil være selvindlysende.

Endnu skal kun nævnes, at denne evolutionsteori paa ublandet naturgrund, som behersker Spencers sedelære og sjælelære, ligesaa helt behersker hans samfundslære; ti evolutionen er livets, er verdens lov. Paa alle omraader er udviklingen en stadig rigere og fuldstændigere afpasning af indre forhold efter ydre. Saaledes er hele menneskelivet paa alle omraader og alle høider kun et naturliv. Det høieste liv er det mest udviklede liv, det vil ifølge evolutionens væsen sige det fuldkomneste til at afpasse sig efter det lavere, og lykkeligere, jo fuldstændigere det gjør brug af denne sin afpasningsevne. Paa den maade er menneskelivet lagt uden forbehold ind under naturlovenes herredømme, og efterlevelse af naturlovene er til syvende og sidst «moralens yderste maal».

Altsaa: ud af virkeligheden med Gud, ud af det etiske liv med al tanke om noget godt eller ondt i sig selv; ud af menneskelivet med aanden som en kraft, der ikke lader sig udlede af naturen ad evolutionistisk vei, bort med det i fuld tydning indre, selvstændige aandelige liv.

Efterat vi saaledes aandelig talt er stillede paa bare bakken, har vi saa at se til, hvorledes vi skal opdrage det høiest udviklede dyr, som kaldes: menneske. Vi vender os da til Spencers pædagogik, idet vi først giver et overblik over grundtankerne og derpaa belyser dem fra kristeligt synspunkt.

(Forts.).

PETER NANSEN: MARIA,

en bog om kærlighed. Kjøbenhavn. P. G. Philipsens forlag.

«*En bog om kærlighed*»? Nei sandelig om det er! Liderlighed, — gemen liderlighed, elegant serveret for feinschmeckere. Intet andet.

«Gjennem de mange til én»! Dermed slutter bogen. Det er dens ophøiede moral. Hvad meningen er, forklarer forfatteren saaledes: «Jeg giver intet for den ros, en digter skjenker den kvinde, der er hans eneste elskerinde. . . . Hvis en mand kun kjendte én farve, og han sagde: denne farve, den blaa eller den røde eller den gule, er den ypperste af alle farver, vilde han ganske vist ikke dømme som den blinde, men derimod som den meget lidet seende. Og havde jeg en elskerinde, der slog sig til taals, naar jeg sagde: Du er min første og eneste, du er den bedste i verden —, da vilde jeg med foragt støde hende bort. Var hun sikker paa sit værd, satte hun pris paa min tilbedelse, vilde hun sige: Tag dig ti, tag dig tyve andre elskerinder, vælg blandt dem, hvem mænd mest efterstræber, og hvis du, efter at have eiet dem, endnu kalder mig den bedste i verden, da vil jeg være stolt og lykkelig».

Ja vist ja; saa skal kvinderne være! Som kvinderne i gamle dage egged sine beilere til at fælde rigtig mange mænd, skal de i vor tid egge dem til at forføre rigtig mange kvinder. Et fremskridt i civilisation, det nittende aarhundrede værdigt. Hvor tiltalende for enhver roué: først alle haremets nydelser med «de mange», og saa, — naar en merker, det bliver nødvendigt at begrænse sig, — vælger man sig en af de mange, — den fuldkomneste, — og hun neier og takker og føler sig «stolt og lykkelig».

Forfatteren eller bogens helt, — der fortælles i første person — er en af de nyttige individer i samfundet, som ikke bestiller andet end at tænke paa kvinder, nyde kvinder og digte om kvinder. Kvinderne løb da ogsaa til ham. Det «knirked og knitred» i hans trapper af kvinder. Han skriver i den anledning et

lystigt kapitel om, hvorledes «det dog egentlig kan forholde sig med den berømte kvindelige dyd». «Jeg ved — til den viden er jeg oplært —, at kun ganske enkelte damer skeier ud fra dydens snævre sti, der alene fører til himlen og egteskabet. Men jeg ved ogsaa, at mænd, selv om de er i pengetrang, aldrig kjender til elskerindetrang».

En af de mange var Maria; hun overstraaled alle de andre. «Andre kvinder har skjænket mig deres kjærlighed. De kom og gik, nogle kun en enkelt gang, andre ofte. Jeg er dem alle taknemmelig, men jeg glemte dem i samme nu, de var udenfor min dør. Der var kun én, som jeg altid husked, ogsaa naar de andre var hos mig».

Maria var den fuldkomne. For det første var hun deilig. «Med mange klæder, med faa klæder, med ingen klæder — altid er Maria deilig». «Hun var en velbehagelighed for pirrelige nerver».

Dernæst: hun gjorde ingen kunster. «Maria, du finest forstaaende af alle kvinder, jeg priser og takker dig, fordi du forskaaned mig for alle fagter, for raa snerpethed, der besmykkes som blufærdighed, for hysterisk angst og hyklerisk graad». Hun gjorde sig ikke kostbar. Hun gav sig villig hen, saasnart det behaged, og saaofte det behaged. «Maria var min, saameget jeg vilde». Da han saa fandt, at nu fik det være forbi; det var bedst at stanse, mens legen var god; da gik hun; hun tuded rigtignok, men gik dog lydig som en hund. Han fandt imidlertid, at han ikke kunde være hende foruden; alle de andre kunde ikke erstatte hende; han opsøgte hende igjen, og hun var naturligvis parat som før. I mellemtiden havde hun praktiseret som skjøge. Saa fandt han, at hun burde forlove sig med en fabrikant, som fried til hende. Hun forloved sig. Det hindred dog ikke, at saa ofte han befalte det, var hun hos ham ganske som før. Han formaned hende «indtrængende og alvorligt» at blive «en god og kjærlig hustru for sin tilkommende mand»; hun maatte aldrig «være ham utro med andre end mig». Det sidste var en selvfølge. Dog, da det kom til stykket, kunde han ikke taale at se hende som en andens. Han maatte have hende alene. Hun var naturligvis villig. Og saa blev Maria viet af bispen med «tolv venlige gamle prester» og i overvær af «landets mest forelskede unge piger og mænd», og alle klokker kimed, fordi «en synder var frelst» ved Maria.

Læserne tilgive mig, at jeg har meddelt dem saa meget af denne bog. Det er forholdsvis det anstændigste, jeg har meddelt. Jeg har meddelt det, forat man kan se, hvad der *endnu* kan bydes og inden visse kredse nydes som crême de la crême af modern literatur. For det er Peter Nansens Maria. Ingen maa tro, den tilhører den obscure bordelliteratur. Dens sprog og fremstilling er indtil det yderste «soigneret». Den er i høieste grad salonfähig.

Den moderne literatur maa dog ikke bedømmes efter bøger som denne. De er nærmest efterdønninger af en literaturbølge, som gik høi for et halvt snes aar siden. Dengang gik der en epidemisk sygdom over den literære verden: sygdommen arted sig som sygelig trang til at kredse om kjønslige forestillinger. Et digt eller en roman, som ikke bød paa noget kjønsligt, dued ikke. Jo nøgnere man voved at servere det, des større genialitet veired man. Hos os var Lie den eneste, som gik klar af sygdommen. Han var en for sund natur til at angribes. Ibsen klarte sig nogenlunde; han var for fornem. Men Bjørnson lod sig smitte. Lige fra «Magnhild» af har han neppe skrevet en bog, hvor ikke sygdommen har sat merker. Værst var det dog med Garborg. Han var i sygdommens vold fra først af. Hos ham er trangen til at kredse om det kjønslige næsten mani. Det er den skidne flek paa hans digtning. De smaa profeter skal vi ikke tale om.

Det er umiskjendeligt, at denne bølge nu er i synkning. De sidste aars literære frembringelser har været langt renere end før. Man kan nu læse bøger selv af unge forfattere, som lader det kjønslige være, ialfald ikke opsøger det for at dvæle ved det. Sygdommen er i aftagende. Men borte er den ikke. Det har den aldrig været. At spille paa slibrige strenge har altid havt tiltrækningskraft, især for forfattere med skadet sedelighed. Den pornologiske literatur er derfor endnu noksaa florerende. Den indtager fremdeles en bred plads i tidens literære produktion. Og Peter Nansens Maria indtager en fremskudt stilling i den.

Det er skrøbeligt, vi faar vel sige ydmygende, at sligt griseri skal faa plads i den dannede literatur, bare fordi det præsenterer sig i en «soigneret» form og dufter af eau de cologne og pomade. Hvad har vi literær kritik for, naar den ikke kan holde sligt ude fra det gode selskab? Kritiken lader sig altfor meget imponere af den silkefine form. Den gjør altfor megen ære paa det, som bare

er til at skamme ud. Trakterer en person med liderligt snak i et anstændigt selskab, da duer det ikke at disputere med ham om, hvorvidt slig snak er passende. Man skal simpelthen sige: «Hold mund, din gris!» Vil saa slyngelen alligevel holde ved, da aabner man døren og siger: Heraus! Det er smaat stel med vor literære kritik, saalænge den ikke har anskaffet sig en skikkelig hundepisk og lært at bruge den slig, at griseriet, ogsaa det soignerede, glatte og elegante, fortrækker fra dannede menneskers læseværelser og salonner og trækker sig tilbage til smudsliteraturens obscure kjeldere, hvor politiet fortsætter kritiken.

Hvor er kvinderne henne her? Vi har kvindelige talere, kvindelige skribenter, kvindelige presseorganer, kvindeforeninger, kvindesagsforeninger, kvindemassemøder etc. etc. Skulde ikke de have et ord at sige i denne sag? Den angaar dog saa ganske særlig dem. De har med indignation vendt sig mod den reglementerede prostitution som en nedværdigelse af kvinden. Meget vel. Men hvad vil Peter Nansen og konsorter? De vil en langt dybere nedværdigelse af kvinden end den reglementerede prostitution. De vil *almindelig* prostitution. «Gjennem de mange til én» vil sige: kvindekjønnet frit felt for mandlige jægere! Alle kvinder skjøger! Hvorfor reiser ikke kvinderne her protest? Hvorfor kræver de ikke, at en literatur, som saaledes nedværdiger dem, vises ud af det gode selskab?

Hvorfor taler man ikke? Man tør ikke. Den literaturbølge, som for nogle aar siden gik over Europa, og i hvis efterdønninger vi endnu lever, bragte op en klik af literater og kunstnere, der har gereret og fremdeles gererer sig som lovgivere og dommere i kunstens og digtningens verden. Georg Brandes er klikkens yppersteprest og profet. Det, de sætter sit «placet» paa, det er genialt; andet duer ikke; og sit «placet» sætter de først og fremst paa alt, som er «voveligt», slibrigt, brud med nedarvet sedelighed. De breder sine vinger beskyttende ud over al sedelig raaddenhed, som præsenterer sig i en elegant form. Vil nogen kny, tager de hevn, og hevnen er frygtelig. De har nogle ord, der stikker som syle: «korrekt-kjedsommelig», «gammeldags-borneret», «dydigsnerpet». Tænk bare, være kjedsommelig, borneret, snerpet! Nei, for al del, det gaar ikke an. Modern maa man dog være, dannet, frigjort. Sedelig? Ja vistnok; man er jo heller ikke med paa noget usedeligt; men — slaa et slag for sedelighed, for gammel-

dags sedelighed, et slag *mod* det, som er moderne? Umuligt! Modern maa man være. Følge med tiden maa man.

Det er paa tide, at vor dannede verden tager mod til sig og ryster af sig det aag, som en forloren literat- og kunstnerklik har lagt over dens sunde sedelige omdømme. Griseriet i literatur og kunst bør engang blive vurderet for, hvad det er: en skam for dem, som producerer det, og en skam for dem, som nyder det. Knut Hamsun gav i «Ny jord» et trompetstød i den retning. Collin har siden gjort det samme. Forhaabentlig vil flere slutte sig til. Men det er paa tide, at det nu bliver alvor af det, og kvinderne burde gaa i spidsen.

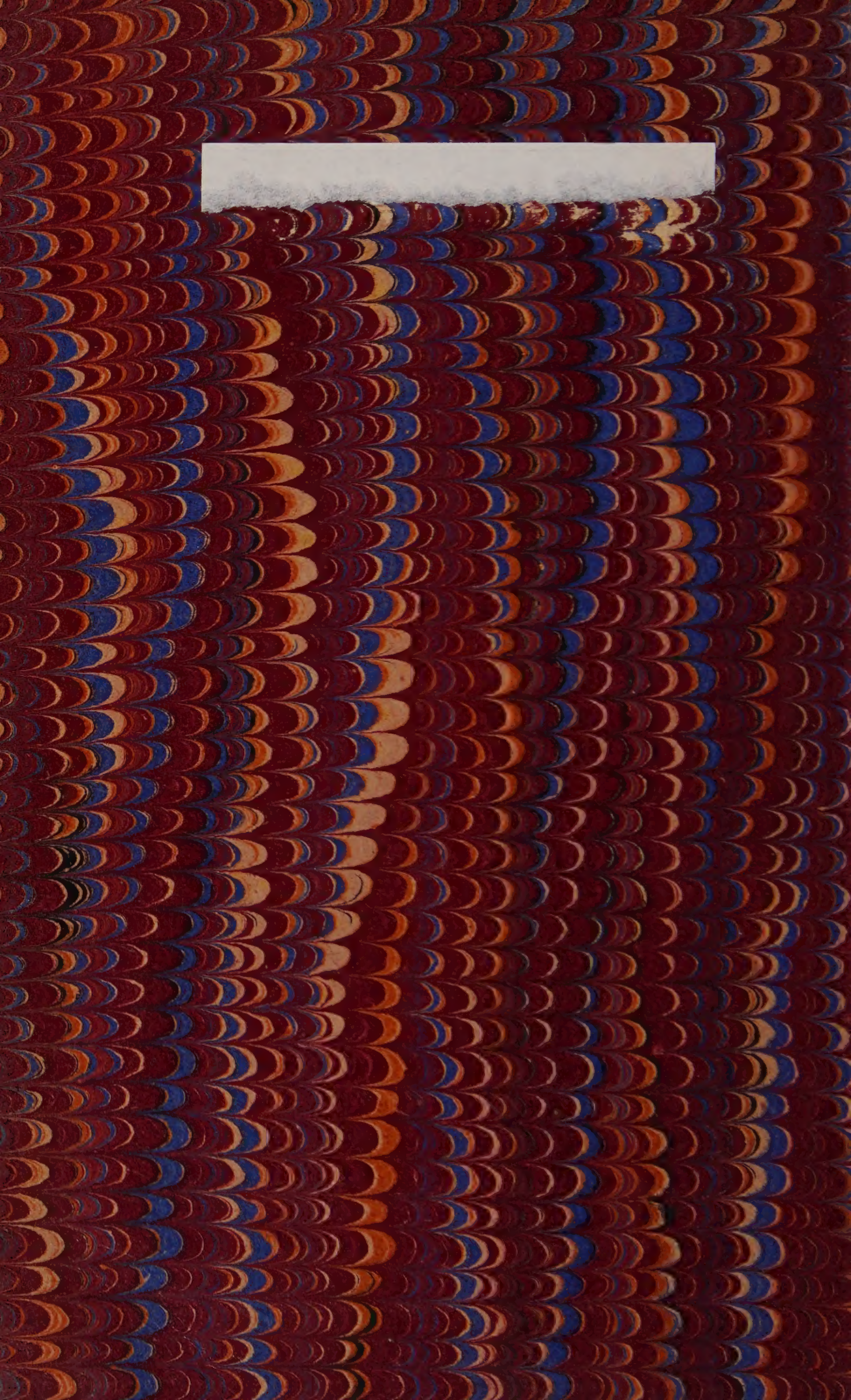
Kanske Peter Nansens Maria vil hjælpe til. Selv inden klikken skal den have vakt betænkeligheder. Man skal have fundet, at der maatte være maade med alt, — ogsaa med liderlighed. Udenfor tør den kanske virke endnu sterkere, — en følelse af, at det ogsaa i «kunstens verden» er temmelig nødvendigt at have noget, som heder moral; en følelse af, at det er saa sin sag med denne «frigjorthed»; den begynder at blive farlig: en har sønner, en har døtre; ja — døtre ja: ens døtre, ens egne døtre kunde blive Mariaer!

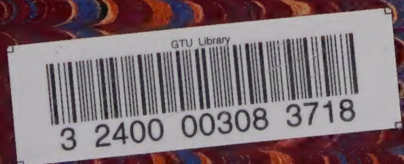
Dog — en slap misbilligelse duer lidet. Her maa en storm til, en uviljens og indignationens storm, som feier stuen ren!

Der er folk, pene, skikkelige folk, som mener: man skal ikke tale eller skrive om sligt: man skal blufærdig tie stille: det er for stygt at snakke om. Disse folk, saa pene og skikkelige de er, er dog usedelighedens og den usedelige literaturs bundsforvante. I ly af tausheden har mændenes usedelighed kunnet brede sig frit og frodig. Man har kunnet leve som et svin og alligevel bevæge sig med rak ryg og opreist pande i de høieste stillinger og i de fineste kredse. Der var jo ingen, som sagde noget. I ly af tausheden kan ogsaa den usedelige literatur brede sig frit og frodig, kan uforstyrret nydes i løn ogsaa af ungdommen, som her kaster det første blik ind i lastens lokkende verden. Der er jo ingen som siger noget. Lad os dog forstaa, at det, som her trænges, er, at der reises en kraftig og bestemt sedelig opinion. Men en opinion reises ikke ved taushed. Der maa tales, og der maa tales norsk, saa alle skjønner det.

Ja, men saa faar jo de unge, — ogsaa de unge piger, — vide, hvad de ikke har godt af. Som om uvidenhed var noget vern for sedelighed! Som om ikke saamangen ung gut blev et svin og saamangen ung pige faldt i en udlevet vellystlings hænder, fordi de ikke vidste noget, før det var for sent. Desuden — hvem kan holde nutidens ungdom i uvidenhed? Om alle andre tier, — Peter Nansen og konsorter tier ikke.

Thv. Klaveness.




GTU Library
3 2400 00308 3718

